Por una repolitización del mundo

Las vidas descartables como desafío del siglo XXI

Didier Fassin

siglo veintiuno editores

Por una repolitización del mundo

Las vidas descartables como desafío del siglo XXI

Didier Fassin

siglo veintiuno editores

Índice

Cubierta

Índice

Portada

Copyright

Presentación. La potencia de la etnografía (María Inés Fernández Álvarez)

Introducción. Los nuevos objetos de la política

Parte I. Políticas de la vida

1. Más allá de la biopolítica

La vida como tal

Del biopoder a la biolegitimidad

El horizonte oculto de la muerte

2. Una ética de la supervivencia

Genealogía

Biografías

Parte II. Políticas del cuerpo

3. El territorio del sufrimiento

Cuadros de una exposición

Escenas de la vida política

Los tópicos de la desdicha

Unas elecciones patéticas

La verdad última de los cuerpos

4. La huella de la violencia

El cuerpo como sitio de la evidencia

El cuerpo como sitio de la memoria

Parte III. Políticas de la moral

5. Hacia una antropología de los intolerables

Un intolerable antropológico. Sobre un ritual de aflicción

Un intolerable de la antropología. Sobre la agonía de un pueblo

La civilización de lo intolerable. Sobre el sentido de lo humano

6. Para una teoría de las economías morales

Motines: la economía moral de la protesta

Resistencias. La economía moral de la dominación

Verdades. La economía moral del conocimiento

Aperturas. Proposición teórica y estudio empírico

Referencias bibliográficas

Fuentes

Notas

Didier Fassin

POR UNA REPOLITIZACIÓN DEL MUNDO

Las vidas descartables como desafío del siglo XXI

Edición al cuidado de

María Inés Fernández Álvarez

Traducción de

Horacio Pons

siglo veintiuno editores

Fassin, Didier

Por una repolitización del mundo: Las vidas descartables como desafío del siglo XXI / Didier Fassin.- 1ª ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2018.

Libro digital, EPUB.- (Antropológicas / dirigidas por Alejandro Grimson)

Archivo Digital: descarga

Traducción: Horacio Pons // ISBN 978-987-629-827-8

1. Antropología. 2. Antropología Social. 3. Etnografía. I. Pons, Horacio, trad. II. Título.

CDD 306

Una versión previa de este libro se publicó en italiano con el título Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale (Verona, Ombre Corte, 2014)

© 2018, Didier Fassin

© 2018, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

< www.sigloxxieditores.com.ar >

Diseño de portada: Peter Tjebbes

Imagen de portada: Fila de refugiados en el exterior de la Oficina de Salud y Asuntos Sociales de Berlín (LAGESO) en su intento de registrarse en Berlín, Alemania, 7 de octubre de 2015. © Fabrizio Bensch/Reuters

Digitalización: Departamento de Producción Editorial de Siglo XXI Editores Argentina

Primera edición en formato digital: noviembre de 2018

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN edición digital (ePub): 978-987-629-827-8

Presentación

La potencia de la etnografía

María Inés Fernández Álvarez [a]

La vida como tal en el núcleo mismo de la política; como sustancia, materia, contenido de la política más que como la forma que asume: ese es el tema que Didier Fassin aborda en este libro. Publicado originalmente en italiano, en una edición que reunió un conjunto de estudios producidos a lo largo de diez años y hasta entonces dispersos, testimonia un fascinante y prolífico recorrido de investigación que incluye una lograda gama de temáticas (políticas del asilo y la inmigración, el sida y el trauma, la razón humanitaria y la justicia social) y geografías (Europa, África y América Latina). En una trayectoria personal y académica que se proyecta de la medicina a las ciencias sociales, la mirada de Fassin se nutre de una particular experiencia como profesional de la salud, que puede ser calificada de antropológica: la de un médico que se desplazó de Francia a la India y en ese viaje comprendió la forma en que la desigualdad se "encarna" en los cuerpos. Desde entonces, privilegia una antropología comprometida con la experiencia cotidiana y el modo en que esta experiencia está configurada por relaciones de desigualdad social, antes que aquella preocupada por las representaciones culturales de poblaciones lejanas. Lejos de exotizar Occidente (la sociedad francesa, en su caso), los temas fundamentales son la salud (en especial, la temática del VIH) y más recientemente instituciones y dispositivos estatales como la policía o el sistema carcelario, luego de dedicarse a la cuestión racial y la razón humanitaria dentro y fuera de las fronteras de su sociedad

natal.

En estas páginas, que se publican por primera vez en español, Fassin se vale de una profunda sensibilidad etnográfica para interrogar y producir una reflexión aguda sobre la vida y las vidas –sí, a la vez en singular y plural–, en su sentido más amplio. Si figura la vida en singular es porque la iniciativa que encara el autor es antes que nada una reflexión sobre la Vida, aquello que la modernidad definió como humanidad. En esta versión la vida como tal anuda zoé y bíos, a la vez en sentido biológico y social, cuerpo y sociedad, la materia [vivant] y lo vivido [vécu]. Y en plural –vidas–, se incluye en un análisis sobre la manera en que la vida se materializa en historias, situaciones, condiciones, experiencias, cuerpos que son necesariamente múltiples pero sobre todo desiguales. Es allí donde la moral, en tanto principio de la política, justifica, juzga, clasifica, separa, jerarquiza, produce vidas (y muertes).

En dicho círculo analítico, que tiene sus polos en las vidas en general y vida en particular como materia de la política, se delimita el objeto de este libro. La antropología política de la vida que Didier Fassin afirma –y cuyo contenido queda claramente explicado a lo largo de los capítulos– amalgama el singular y el plural echando luz sobre el modo en que las normas, valores y afectos se inscriben en, sobre y a través de los cuerpos según formas de desigualdad (que incluyen jerarquías construidas sobre la base de diferencias culturales) en nombre de una evaluación abstracta y sagrada de la vida. Si en su versión singular la vida es inviolable, en su versión plural la muerte encuentra sentido político y legitimidad moral. En este juego de diferencia (cultural) y desigualdad (social) vale encontrar una de las principales claves de lectura de Por una repolitización del mundo como puerta de entrada a la antropología que reivindica su autor –en cuya obra Georges Balandier ha dejado huellas–.[b] Del mismo modo, cabe leer en la tríada que Didier Fassin indaga en este libro (vida-cuerpo-moral, entrelazados por la política) los grandes temas que recorren su obra.

Tal como lo expresa su título, el libro también entraña un desafío político. “¿Es posible reencantar la política? ¿Podemos repolitizar el mundo?”, se pregunta el autor, y comparte así con el lector una búsqueda que a lo largo de los seis capítulos transita esas tres

dimensiones en que la política se materializa. Pero también –y quizá sobre todo– a explorar cómo la política puede volverse "otra": otra manera de ser y hacer vida, cuerpo y moral. Porque, como propone el autor en la introducción, repolitizar el mundo requiere antes que nada comprender que la política, lejos de definir una forma institucional, de gobierno (sobre todo, la democracia como sistema), es resultado de la acción humana, aquello que en nuestra práctica cotidiana producimos en el juego de relaciones de fuerza y pruebas de verdad. Esos términos refieren a la obra de dos pensadores a quienes hace honor en la introducción, Antonio Gramsci y Michel Foucault. En Foucault indudablemente cabe encontrar una de las influencias más significativas: su noción de biopolítica se renueva en la pluma de Didier Fassin. Si el capítulo que inaugura el volumen condensa en clave de relectura este diálogo, el libro en su totalidad testimonia el modo en que el filósofo francés energiza la reflexión del autor. En cambio, a su reflexión sobre las formas de dominación y la desigualdad subyace la obra de Pierre Bourdieu, antes que la noción gramsciana de hegemonía. La referencia al pensador italiano refuerza la afirmación de una etnografía pública necesaria para el proyecto político-intelectual emprendido.

Si la etnografía es evidentemente una de las principales armas de las que se vale el autor –si no la privilegiada–, encuentra su complemento en la filosofía –o, más precisamente, en algunas reflexiones filosóficas–. En uno de los diálogos más refinados que la antropología ha establecido con su alter ego –al menos en lo que a la reflexión sobre la política corresponde–, la obra de Didier Fassin "traiciona de manera respetuosa y leal" los conceptos filosóficos generando una perspectiva novedosa (Fassin, 2014: 52). Así, esa novedad hace estallar el potencial reflexivo de la filosofía para "dar sentido al mundo a través de una indagación científica de la sociedad" (Fassin, 2014: 51), tal es según el autor de Por una repolitización del mundo la tarea de la antropología.

Lejos de entablar un diálogo con la filosofía en que esta constituiría una suerte de proveedora de teoría (Das y otros, 2014), la reflexión filosófica se vuelve una herramienta potente para el pensamiento crítico que Fassin formula. Aún más: en este pensamiento crítico el autor encuentra y elabora la antropología política y moral que

propone este libro, animándose a interrogar a fondo temas sumamente caros a la política contemporánea que nos urge (re)discutir, como la democracia. El capítulo sobre la noción de economía moral que corona el volumen puede ser leído como un texto programático necesario para esta tarea.

Por eso, antropologizar la pregunta sobre qué es la política –si tomamos prestada la formulación que en el siglo XX renovó Hannah Arendt– equivale a interrogar su sentido último, valiéndose de la etnografía por su capacidad de elucidar lo desconocido e interrogar lo evidente (Fassin, 2013). Allí la traición de los conceptos filosóficos que defiende y practica cobra plena potencia al tomar distancia respecto de una posible mirada prescriptiva –que la antropología dejó de lado al constituirse como disciplina– para apropiarse de sus conceptos en clave interpretativa. Pero aquí interpretar no se reduce a proponer una descripción del mundo a secas. Interpretar supone una lectura crítica no tanto de acciones o comportamientos cuanto de lo que allí está en juego y sus consecuencias en cada caso. Esa tarea requiere el ejercicio de una etnografía pública. Como expresó Fassin en una entrevista (Aedo, Murray y Bacchiddu, 2017), esa es una manera de responder a la tensión entre compromiso y distanciamiento, en los términos propuestos por Norbert Elias, que caracteriza a las disciplinas sociales frente a otras. La etnografía pública que emprende en obras como La fuerza del orden (Fassin, 2011) en que con suma destreza expone en qué consiste determinada tarea, puede leerse en esta clave: una práctica académica en que el distanciamiento crítico asume la forma de compromiso social.

Por una repolitización del mundo nos convoca a desarmar el sentido de la política, como un paso necesario e imprescindible para rehacerla. Resulta una tarea tan delicada como urgente en un contexto en el que la desigualdad parece constituirse día a día en un rasgo –no sólo creciente, sino naturalizado– que requiere el despliegue de formas de violencia cada vez más descarnadas (sobre todo aquellas que se ejercen "desde arriba"). Cuestiones como la justicia social o la igualdad de oportunidades, siempre amenazadas pero a mano para batallar por ellas, parecen estar seriamente en peligro. Este libro logra con éxito ir más allá de los límites de la antropología y en sentido más amplio del mundo académico –sin negarlo-, para proponer un diálogo que incluye

los más variados ámbitos de la sociedad que interroga. Afirma la potencia de la etnografía como una herramienta fundamental para el pensamiento crítico configurando una reflexión capaz de una mejor comprensión del mundo que contribuya a transformarlo.

Fuentes

Aedo, Á., M. Murray y G. Bacchiddu (2017), "Hacia una ciencia social crítica. Entrevista a Didier Fassin", Andamios, 14(34): 351-364.

Das, V., M. Jackson, A. Kleinman y B. Singh (2014), "Experiments between antrhopology and philosophy: Affinities and antagonisms", en Das, V., M. Jackson, A. Kleinman y B. Singh (comps., 2014), The Ground Between. Anthropologists Engage Philosophy, Durham, Duke University Press.

Fassin, D. (2011), La force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers populaires, París, Seuil, [ed. cast.: La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016].

— (2013), "Why ethnography matters: On anthropology and its publics", Cultural Anthropology, 28(4): 621–646.

— (2014), "The parallel lives of philosophy and anthropology", en V. Das, M. Jackson, A. Kleinman y B. Singh (comps., 2014), The Ground Between. Anthropologists Engage Philosophy, Durham, Duke University Press.

▪

[a] Doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), investigadora del Conicet en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA.

[b] Georges Balandier, que fue director de Didier Fassin cuando este realizó su investigación doctoral, fue un destacado sociólogo y antropólogo francés cuyo trabajo sobre África puso el foco en la "situación colonial" y así contribuyó a impulsar una perspectiva dinámica, histórica y politica en la antropologia francesa, en un contexto en que el estructuralismo ocupaba un lugar hegemónico en la academia.

Introducción

Los nuevos objetos de la política

Si, según la famosa expresión de Max Weber,[1] el desencantamiento del mundo es el rasgo más significativo de nuestro tiempo, tal vez ya no haga falta buscar sus expresiones más evidentes por el lado de la religión, sino por el de la política. Así como a comienzos del siglo XX el sociólogo alemán describía el abandono de la creencia en la eficacia de la magia, cien años después nos toca pensar el retroceso de la fe en la virtud de la representación y el valor de las instituciones. Es probable que sea esta evolución la consecuencia de los numerosos escándalos de corrupción, soborno, abuso de poder, choque de intereses y, en líneas generales, las múltiples formas de perversión de las prácticas gubernamentales que marcan la historia de las sociedades contemporáneas. Sin embargo, los frescos de Ambrogio Lorenzetti en el Palazzo Pubblico de Siena sobre los Effetti del Cattivo Governo nos recuerdan que no se trata de un fenómeno nuevo.

De todos modos, esta desilusión con la política indudablemente tiene motivos más profundos y estructurales: la sensación de que los representantes del pueblo lo representan mal –en el doble sentido de las acciones que realizan en su nombre y de su demografía, que difiere tanto de la suya– y la impresión de que las instituciones ya no logran instituir lo social, sobre todo en términos de equidad ante la justicia e igualdad de oportunidades en una época de aumento de las disparidades en la sociedad. En otras palabras, gran parte de la población ya no se reconoce en la política que se hace en la actualidad, lo cual explica tanto la atracción ejercida por las diversas expresiones del populismo de derecha –y, en grado menor, de izquierda– cuanto el despliegue de formas alternativas de acción

política más cercanas a las preocupaciones y aspiraciones populares. Al respecto, y si parafraseamos la fórmula de Marcel Gauchet acerca del cristianismo,[2] podríamos decir que, paradójicamente, la democracia es el sistema político de la salida de lo político, lo cual condenaría menos la idea democrática que su realización concreta, y que, sin embargo, es algo más que un mero contratiempo.

¿Es posible reencantar la política? O mejor, en las condiciones contemporáneas de desencantamiento con el modelo democrático, ¿podemos repolitizar el mundo?[3] Desde luego, se objetará que, para que haya repolitización, es necesario que antes haya habido despolitización, fenómeno respecto del cual se admitirá, con Paul Veyne –que ironizaba acerca del hecho de que se hablara de despolitización, al menos desde la introducción del evergetismo del panem et circenses en las arenas de la antigua Roma–, que a menudo la palabra forma parte de la intención polémica más que del análisis sociológico.[4] Por ende, especifiquemos el proyecto. Repolitizar el mundo significa devolver sentido a la política; esto es, comenzar por preguntarse qué significa. "¿Qué es la política?", se preguntaba Hannah Arendt en un libro que quedó inconcluso, pero que fundamentalmente buscaba ser una respuesta sobre el significado de aquella, no un análisis tradicional de ciencia política acerca del buen gobierno.[5] Sabemos que Arendt respondía a la pregunta con un hecho, la pluralidad, ya que la política se ocupa de la comunidad y la reciprocidad entre seres diferentes. Sin lugar a duda, la definición está marcada por la experiencia de los dos totalitarismos que fueron el sello de su tiempo. Sin embargo, indica la voluntad de llegar al meollo de lo político, a su significado último. Similar intención anima el proyecto de esta compilación de textos, con la salvedad de que la induce un trabajo no filosófico, sino antropológico. Y así el interrogante pasa a ser: ¿qué puede enseñarnos la antropología sobre la política?

El interés de los antropólogos por el objeto político es tardío en la historia de la disciplina. Hasta los trabajos de E. E. Evans-Pritchard sobre los nuers en la década de 1940, la antropología prefería concentrarse en lo que en las sociedades por entonces llamadas primitivas difería de las sociedades occidentales: el parentesco, la magia, el totemismo, el intercambio, la moral eran para ella objetos más evidentes. Al interesarse por el ámbito político los antropólogos

efectuaban un doble desplazamiento: por un lado, a la manera de Max Gluckman a propósito del reino zulú, mostraban que sociedades concebidas como tradicionales podían tener una organización política compleja; por otro, examinaban de manera recíproca las categorías habituales de las ciencias políticas, como A. R. Radcliffe-Brown cuando afirmaba que el Estado era en realidad una ficción de filósofos.[6] Más adelante, algunos –entre ellos, Pierre Clastres al describir una sociedad contra el Estado– utilizaron incluso la etnología como instrumento para criticar la concepción de la política en el mundo moderno.[7] Desde esta perspectiva, y más allá de sus diferencias, los antropólogos actuaban en su territorio natural: las sociedades remotas. Hubo una inversión de la mirada cuando empezaron a interesarse en su propio mundo; en otras palabras, a aplicar los métodos y conceptos de la antropología al estudio de las instituciones políticas occidentales, como hizo Marc Abélès con el Parlamento Europeo. Pero esta etnología de lo cercano cedía aún a la tentación exótica, consistente en representar el mundo político como tribus que se entregan a rituales. Por su parte, James Scott optaba por una perspectiva más ambiciosa al analizar cómo el Estado moderno ve el mundo y, al mismo tiempo, lo construye.[8] Sin dejar de enriquecer nuestra comprensión de las instituciones, aquí y en otros lugares, esta manera de pensar la política seguía estando relativamente prisionera de un enfoque más centrado en la forma que en el fondo.[9] Se trataba de comprender la organización de la política y el trabajo de las instituciones y no tanto aquello que constituye la materia de la política; es decir, las prendas en juego en las elecciones respecto de la solidaridad, la justicia, la libertad, la ciudadanía, la salud, la familia o la cultura.

Por ende, lo más significativo de los últimos decenios fue interrogarse sobre el objeto político mismo. La idea central, inspirada en Karl Marx pero también en Michel Foucault y alimentada tanto por las movilizaciones sociales como por los debates intelectuales en torno de los estudios femeninos y poscoloniales, es que lo político no es algo dado de antemano, sino el producto de la acción humana. Es lo que los hombres y las mujeres hacen existir como tal a partir de las correlaciones de fuerzas y las pruebas de verdad. La inmigración y la pobreza, el género y la sexualidad, el sufrimiento y el trauma no son en sí mismos objetos políticos: llegan a serlo. Podemos mencionar, en

enfoques muy diferentes, los trabajos de Michael Taussig sobre la violencia en Colombia; Nancy Scheper-Hughes sobre la muerte en Brasil; Paul Farmer sobre el sida en Haití; Saba Mahmood sobre la piedad en Egipto; Veena Das sobre la experiencia del sufrimiento en la India, o Adriana Petryna sobre la ciudadanía biológica después del accidente nuclear de Chernóbil, que son otras tantas maneras de ocuparse de otro modo de lo político, dedicarse a lo que es y lo que hace, más que a quienes lo eligen como profesión.[10] Los textos reunidos en este libro se sitúan en esa línea que interroga la naturaleza misma de lo político, aquello a lo que refiere y aquello que pone en juego.

Una interrogación de este tipo dista mucho de ser novedosa. Cabe decir incluso que desempeña un papel fundacional en la obra de Aristóteles (1908).[11] Este sostiene que el fin último de la política es la vida, por un lado como "simple hecho de vivir" –y menciona el "amor apasionado por la vida"–, y por otro, como "vida feliz", a la vez "para todos sus miembros en conjunto y para cada uno de ellos en especial". En otras palabras, estar vivo y vivir bien son las dos causas finales de la política. Esta definición de su objeto tiene una implicación moral, y en ese sentido es notable que el gran libro de Aristóteles sobre la ética se inicie con una apología de la política, a la cual califica de "ciencia suprema" cuya aspiración es defender el "soberano bien". En efecto, ella tiene como fin el "bien propiamente humano", es decir, el "bien del individuo"; y por encima de este, el "bien de la ciudad". Por consiguiente, ética y política son indisociables en este proyecto normativo. En suma, la política tiene la vida como fin y la moral como principio. Sobre esos cimientos se levanta la arquitectura concreta representada por la Constitución y las instituciones, el legislador y los políticos. Sin embargo, puede pensarse que entre la vida y la moral falta un elemento constituyente de la materia de una y otra: el cuerpo. Este encuentra su lugar en la psicología de Aristóteles, sobre todo en cuanto está ligado al alma. Pero no es el objeto material sobre el cual se ejerce la política.

Así, la línea de trabajo adoptada en este libro se inscribe en una larga tradición del pensamiento occidental. Pese a todo, difiere de la propia de Aristóteles en dos puntos esenciales. El primero es que el proceder antropológico, a diferencia del filosófico, no es

prescriptivo. Apoyado en la investigación etnográfica, se esfuerza por decir el mundo tal como es y no tal como debería ser, incluso cuando el enfoque crítico proporciona instrumentos para alimentar la postura normativa. El segundo es que la perspectiva adoptada otorga todo su lugar a la dimensión material y propiamente corporal: la política se ejerce sobre y por intermedio de los cuerpos. Sobre ellos y en ellos, en particular, se leen las desigualdades, se imprimen las violencias, se inscriben las normas de conducta e inconducta. Así, la tesis propuesta puede expresarse de la siguiente manera. Repolitizar el mundo es replantear la cuestión de la política y sus fundamentos: la vida, el cuerpo, la moral. La política gobierna vidas, se manifiesta en cuerpos y procede de elecciones de índole moral. Este tríptico analítico ordena la obra y le otorga una estructura, precisamente, tripartita.

Michel Foucault hizo de la entrada de la vida al campo de la política el umbral de la modernidad biológica.[12] Sin embargo, si nos remitimos a la etimología de esta palabra, lo que Foucault llamó "biopolítica" paradójicamente no concierne a la vida como tal, sino a la regulación de las poblaciones por medio de tecnologías tan diversas como la demografía y la epidemiología o la planificación familiar y la salud pública. Por tanto, hay que volver a la notable fórmula de Georges Canguilhem para comprender el sentido de las políticas de la vida: en efecto, todo sucede, escribe Canguilhem, como si cada sociedad tuviera la mortalidad que le conviene; en otras palabras, como si las elecciones políticas de cada sociedad en materia de justicia y protección sociales significaran un juicio de valor sobre la vida de sus miembros.[13] La expectativa de vida media, pero también las disparidades en ese ámbito, participan así en una forma de ética política que se manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que en Francia, a los 35 años, un obrero calificado tiene nueve años menos de expectativa de vida que un profesor o un médico de esa edad, mientras que en los Estados Unidos el índice de sobrevida a los 65 años es dos veces más bajo entre los negros de los barrios pobres que en el conjunto de la población blanca.[14] Esta es una de las contradicciones más radicales del mundo contemporáneo. Por un lado, la vida, como mero hecho de vivir, es objeto de una suerte de sacralización: más que el biopoder, lo característico del ethos de las sociedades occidentales es la biolegitimidad –concebida como el reconocimiento de la vida en

cuanto bien supremo–, tal como había entrevisto Walter Benjamin. [15] Por otro lado, las vidas, esta vez en plural, tienen valores diferentes: esta desigualdad se marca en términos cuantitativos (de duración) y también cualitativos, a partir de las condiciones de existencia, según lo muestra João Biehl en su estudio de vidas libradas al abandono.[16] Por tanto, el proyecto de una antropología política de la vida puede concebirse como la unión de dos elementos, que constituyen la materia de los dos primeros capítulos. Ante todo es cuestión de explicar las lógicas de muerte física y muerte social activas en el núcleo mismo de nuestras sociedades, desde el interminable conflicto letal en la región africana de los Grandes Lagos hasta el naufragio de barcos cargados de migrantes indeseables en el Mediterráneo, desde la discriminación racial en Sudáfrica hasta la asfixia militar en Palestina. Pero también hay que dar el lugar que le corresponde a la ética de supervivencia reivindicada por las mujeres y los hombres amenazados por esa desaparición física o social y cuyo discurso y actos rechazan la presunta disyuntiva entre la nuda vida y la vida calificada.

La vida, desde luego, se manifiesta concretamente en los cuerpos, al extremo de que Aristóteles los veía como estatuas una vez exhalado el último suspiro. Acaso tributarias de esa herencia filosófica –y también del dualismo cartesiano que distingue y jerarquiza el alma y el cuerpo–, las ciencias sociales ignoraron durante mucho tiempo a este último, y olvidaron la lección de Marcel Mauss al respecto. [17] Sin embargo, es esencial pensar las políticas del cuerpo. Desde este punto de vista, hay que considerar el cuerpo en su relación tanto con el poder como con la verdad. Por un lado, el poder imprime su autoridad en él, desde la marca infamante del esclavo o el preso hasta la norma de conducta que regula el uso excesivo de la fuerza o las buenas prácticas de salud, para tomar ejemplos extremos. El cambio radical, descrito por Michel Foucault, del suplicio del Antiguo Régimen a la prisión de la Revolución, propone una visión diacrónica de esa situación.[18] Por otro lado, mediante el cuerpo se expresa la verdad de los individuos, ya se piense en la "cuestión de tormento"[c] de la Inquisición española y en los "interrogatorios reforzados" de la Ley Patriótica estadounidense o (conforme a una versión más positiva) en la búsqueda de las cicatrices de los solicitantes de asilo para certificar la veracidad de

su relato o de los sufrimientos que los pobres pueden invocar a fin de obtener algunos magros subsidios. Por lo demás, en la manera de hacer hablar al cuerpo puede verse una forma de sospecha generalizada respecto de la palabra y una forma de deslegitimar esa parte esencial del ser humano que, según Hannah Arendt (1958), lo singulariza entre las especies vivientes: la vida como lo que puede contarse y no sólo como lo que va del nacimiento a la muerte. En esta doble relación con el poder y la verdad, los sujetos pueden movilizar el cuerpo de dos maneras distintas, que se analizan en los capítulos 3 y 4. En un caso, el cuerpo se expone para suscitar compasión y hacer valer derechos: el desempleado habla de su desdicha y el migrante muestra su enfermedad; el primero, para recibir una ayuda excepcional, y el segundo, para conseguir un permiso de residencia por razones humanitarias. En otro, el cuerpo es aquello que conserva la huella de la violencia sufrida: violencia estructural que afecta a los enfermos sudafricanos de sida, violencia física que padecen los postulantes al estatus de refugiados. El cuerpo es, a la vez, lo que se exhibe y lo que revela.

Pero ya se trate del valor acordado a la vida o de los sentimientos que suscita el sufrimiento de los cuerpos, en cada ocasión se pone a prueba la moral. Durante mucho tiempo el sentido común, las doctrinas religiosas y la especialización de los ámbitos científicos separaron moral y política. Además, en las ciencias sociales, y especialmente en la antropología, la moral se constituyó como un objeto autónomo que el investigador podía acotar para determinar los códigos morales de una sociedad, sus valores y normas y, en épocas más recientes, las subjetividades morales de los individuos, los dilemas que enfrentan y su manera de construirse desde un punto de vista ético.[19] A la inversa de este enfoque, cabe esforzarse para dar sentido a las políticas de la moral mediante la constatación de la dificultad empírica de separar, en muchos casos, moral y política y, a la vez y sobre todo, la afirmación del interés teórico de pensarlas juntas. Así, el despliegue de un gobierno humanitario procede a la vez de una lógica política y de una lógica moral en un contexto histórico específico donde se utiliza un nuevo lenguaje para justificar –como intervenciones militares cuya supuesta misión es proteger poblaciones– acciones públicas y privadas dirigidas a los pobres, los migrantes, los refugiados o los enfermos.[20] En líneas generales, si comprendemos la moral desde

una perspectiva política evitamos un doble escollo: esencializarla en una suerte de atemporalidad o en tratarla de manera normativa. Ese es el proceder defendido en los dos últimos capítulos de este libro alrededor de dos conceptos. El de lo intolerable, que en cierta forma marca la frontera del espacio moral, remite a una idea de absoluto. Al ocuparnos de las construcciones a la vez culturales e históricas que toma por objeto, al dejar en evidencia que son hombres y mujeres quienes en un momento dado definen aquello que ya no les resulta tolerable, y al analizar también las condiciones concretas en que lo intolerable se plasma de manera diferencial, revelamos a la vez su relatividad y su desigualdad. En paralelo, el concepto de economía moral, tal como se redefine aquí con el recurso a dos tradiciones intelectuales muy diferentes, apunta a asir la producción, la circulación y la apropiación de los valores y los afectos en torno de una cuestión de sociedad. También en este caso –alrededor de la migración–, el trabajo político de los sujetos es lo que produce la inseguridad o el castigo; por ejemplo, una configuración moral que permite justificar el modo como se trata a los extranjeros, se controla el orden público o se castiga a quienes cometen delitos. Así, pensar la cuestión moral nos lleva a revisar nuestra comprensión del modo de concebir la política.

La vida, el cuerpo, la moral (no las instituciones, los partidos, las elecciones). Repolitizar el mundo es desplazar la mirada desde las formas de la política hacia su materia. La política es lo que transforma las vidas, actúa sobre los cuerpos, pone en movimiento la moral. Entonces, la cuestión de la democracia ya no se plantea con exclusividad en términos de representantes y gobernantes, sino de igualdad y justicia, de trato de los extranjeros y las minorías, de respuesta a los problemas del desempleo y la pobreza, de reconocimiento de las formas de violencia y dominación ejercidas en la sociedad. La antropología ocupa aquí un lugar crucial, entre la filosofía y la etnografía. Somete a prueba empírica los conceptos filosóficos, experimenta con ellos, se los apropia, los transforma. En la etnografía encuentra el material al cual intenta dar una acepción teórica más amplia.

El trabajo antropológico presentado en este volumen abarca unos diez años de investigaciones en Europa, África y América Latina. Sus objetos han sido las políticas de asilo y migración, de sida y

trauma, de razón humanitaria y justicia social. La obra deja ver, en suma, la sustancia de lo político. Para quienes están comprometidos, día a día, en combates políticos dentro de asociaciones o sindicatos, en movimientos sociales o administraciones locales, este libro ratificará, espero, el sentido que dan a su compromiso, y tal vez les proporcionará herramientas para legitimarlo y pensarlo. Al respecto –y no por una suerte de petición de principio populista, sino debido a las investigaciones que realizo desde hace tiempo–, estoy convencido de que, como escribe Antonio Gramsci, "todos los hombres son intelectuales", incluso si "no todos tienen, en la sociedad, una función de intelectuales".[21] Poner en el espacio público lo que producen los investigadores que tienen precisamente esa función es hacer un modesto aporte al proyecto de repolitizar el mundo.

Agradecimientos

Expreso mi gratitud a Chiara Pilotto por haberme sugerido el proyecto de este libro, a Horacio Pons por haberlo traducido con fidelidad y acierto, a Luciano Padilla López por su relectura atenta y exigente y a Raquel San Martín por haber cuidado el avance de la edición. Agradezco a los editores de Theory, Culture and Society, Humanity, Social Research, Annales y, sobre todo, a la dirección general de La Découverte por haber cedido generosamente los derechos de mis textos, que he revisado para esta publicación.

▪

[c] Es decir, aquella que, al aducirse necesidad de averiguación de la verdad, presuntamente justificaría la aplicación de tormentos al reo como vía de prueba. [N. de T.]

Parte I

Políticas de la vida

1. Más allá de la biopolítica

Al principio de su curso de 1979 en el Collège de France, titulado Nacimiento de la biopolítica, Michel Foucault anuncia su programa del año ("trazar la historia de lo que podríamos llamar el arte de gobernar") y explica que limitará su alcance al "gobierno de los hombres, en la medida –y sólo en la medida– en que se presenta como ejercicio de la soberanía política" (2004b: 3 [16-17]).[22] Tras resumir la serie anterior de clases sobre las razones del Estado desde la perspectiva del "mercantilismo" y la "seguridad", Foucault llega a lo que será el objeto de esta nueva serie: la "biopolítica", restringida a su significado "central", esto es, "algo que llamamos población" (2004b: 24 [41]). Pero antes de llegar a ese punto explica a su público la necesidad de analizar de manera exhaustiva la "economía política" subyacente a aquella, el "liberalismo" que él explora desde el siglo XVIII hasta fines del siglo XX. En realidad, a lo largo de ese año se dedica al estudio del liberalismo en varias de sus metamorfosis y así, varios meses después, cuando escribe su resumen del año para el Annuaire del Collège de France, concluye: "Lo que debería estudiarse ahora, entonces, es la manera en que los problemas específicos de la vida y la población se plantearon en el marco de una tecnología de gobierno que […] desde fines del siglo XVIII estuvo acosada por la cuestión del liberalismo" (2004b: 329 [366]).

Sin embargo, en el año siguiente ya no vuelve a esos "problemas específicos de la vida" y, bajo el título de Del gobierno de los vivos, dedica sus clases a la genealogía de la confesión, seguida más adelante por los temas de "subjetividad y verdad", la "hermenéutica del sujeto" y "el gobierno de sí y de los otros", hasta su muerte en 1984.

La teoría de la biopolítica de Foucault, inicialmente presentada en 1976 en el primer volumen de Historia de la sexualidad, no pasa de ser entonces, en gran medida, una promesa, un trabajo inconcluso

al que nunca renunció de manera explícita, pero que siempre eludió. La misma observación puede hacerse acerca de su teoría del biopoder, también desarrollada con brevedad en La voluntad de saber y anunciada en la primera frase de su curso de 1978 como el tema de sus futuras lecciones (2004a: 3 [15-16]), pero pronto abandonada en beneficio de un análisis del "poder pastoral" y del "Estado de policía" que ilustra y nutre su examen de lo que de allí en más Foucault llama "gubernamentalidad", es decir, "la conducción de un conjunto de individuos en el ejercicio del poder soberano" (2004a: 374 [312]). Así como la palabra "biopolítica" desaparece después de las primeras páginas del curso de 1979, el término "biopoder" no reaparece luego de la clase inicial del curso de 1978. De manera significativa, en los índices analíticos elaborados más tarde por los editores de las dos series de clases, la entrada "vida" está lisa y llanamente ausente: una paradoja, cuando menos, al tratarse de cursos que se suponen indagaciones del biopoder y de la biopolítica.

La vida como tal

De esta breve mención de las ambigüedades en la última parte de la producción intelectual de Michel Foucault podemos sacar varias conclusiones importantes sobre su manera de conectar gubernamentalidad y vida, y de entender la biopolítica como una extensión de la razón de ser económica y el biopoder como una expresión del Estado moderno. A modo de síntesis de esas conclusiones propongo los siguientes cuatro enunciados.

La "gubernamentalidad" corresponde a la racionalización del "arte de gobernar" (2004a: 96 [108]) más que a la práctica real del gobierno: la "política" como tal no es otra cosa que el "juego de [las] diferentes artes de gobernar" y "el debate que ellas suscitan" (2004b: 317 [358]).

El "biopoder" no es tanto un poder sobre la vida –como en un inicio daba a entender su oposición al derecho soberano de muerte– como un poder sobre la conducta humana: el "gobierno de los vivos" se refiere principalmente a la normalización de los individuos por medio de tecnologías políticas (2004a).

La "biopolítica" no es una política de la vida, como lo sugeriría su etimología, sino una política de la población entendida como una comunidad de seres vivientes: en gran medida, la "vida" no se deja ver, en tanto que la "población" representa cada vez con mayor claridad el verdadero objeto de la biopolítica (2004b).

Como consecuencia de los primeros tres puntos, las cuestiones de la vida –y la muerte– se mantienen al margen de la escena en la teoría del poder y el sujeto de Michel Foucault: para parafrasear la famosa frase de Clemenceau sobre la guerra y los generales, cabría decir que la vida –y la muerte– son asuntos demasiado serios para dejarlos en manos de la política.

Es indudable que estas aparentes paradojas son perfectamente coherentes dentro del pensamiento foucaultiano sobre el significado y los valores, tal como lo mostraron Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (1982). La influencia estructuralista de su período arqueológico despertó en Foucault recelos respecto de la cuestión del significado: para él, tras liberarnos del significante, debemos abandonar la significación. La inspiración nietzscheana de su período genealógico lo confirmó en su método: sostiene que no hay un sentido secreto o profundo y la interpretación debe mantenerse en el nivel superficial de las cosas. Pero su desconfianza hacia la moral y la política, la hermenéutica y la ciencia también lo llevó a una forma de distanciamiento –en su vida intelectual, si no en su existencia de ciudadano– con respecto a los valores. Con un humor característico, define su "estilo crítico" como una "desenvoltura esmerada" (1971: 72). Así, al hablar de gubernamentalidad se evitan el significado y los valores, dado que esta no forma parte del contenido de la práctica de gobierno (¿cuál es el sentido de las decisiones tomadas? ¿Estas decisiones tienen buenas o malas consecuencias para los individuos y las poblaciones en cuestión?) y permanece en el nivel de los procedimientos del arte de gobernar (entendido al uso del siglo XVII, cuando se hablaba de gobernar a los niños o las almas) o referida, en un sentido más amplio, a las "mentalidades, artes y regímenes específicos de gobierno y administración que han surgido desde los comienzos de la Europa moderna", como dice Mitchell Dean (1999: 2). Si se considera la continuidad de la posición de Foucault acerca de estas cuestiones, puede entenderse que aborde la vida desde la perspectiva de la conducta: el biopoder, en términos de las disciplinas ejercidas sobre los individuos, y la biopolítica, desde la óptica de las tecnologías normalizadoras de las poblaciones. Los problemas de la vida como tal no le interesan; podríamos agregar: como un principio de su método.

De tal modo, cuando Giorgio Agamben (1997: 12) señala que Michel Foucault "nunca orientó su investigación hacia los sitios propios de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes Estados totalitarios", tiene razón en casi todo (veremos que hay una excepción), pero su propia sorpresa es sorprendente y su comentario final, incorrecto en definitiva: "La muerte impidió a Foucault desplegar todas las consecuencias del concepto de biopolítica", sostiene Agamben, con lo que apunta sobre todo a la exploración de la "politización de la nuda vida". En realidad, el autor de la Historia de la sexualidad había tenido ocho años antes de su muerte para desplegar "todas las consecuencias del concepto de biopolítica". Si no lo hizo –o no lo hizo en la dirección que a Agamben le habría gustado–, se debe sólo a que su biopolítica no es una política de la vida (Fassin, 2006a). La vida no fue su principal preocupación ni como bíos ni como zoé; le interesaban más bien el modo en que "seres vivos" impersonales se convertían en poblaciones e individuos y la manera como la gubernamentalidad y la sujeción configuraron nuestra visión moderna del mundo y la humanidad.

Sin embargo, hay una excepción en esta trayectoria de la biopolítica en la obra de Foucault, que corresponde a su primera aparición. En efecto, el final del curso de 1976, Defender la sociedad (1997, clase del 17 de marzo) y el último capítulo de La voluntad de saber (1976: 175-211 [127-152]) abren otra perspectiva. El curso menciona el paso del "derecho soberano" de "hacer morir y dejar vivir" al "biopoder" de "hacer vivir y dejar morir" (1997: 214 [218]), en términos similares a los usados en el libro publicado ese mismo año, con su famosa formulación: "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política se pone en entredicho su vida de ser viviente" (1976: 188 [135; traducción levemente modificada]).

Hay aquí dos diferencias cruciales en relación con posteriores desarrollos del biopoder y la biopolítica en la teoría de Michel Foucault. Primero, lo que está en "entredicho" es la cuestión de la vida –y de la muerte–, no la conducta: en vez de interesarse en las tecnologías de poder, se interesa entonces en el objeto del poder, lo que llama "poder sobre la vida" (Foucault, 1976: 175 [127]).

Segundo, hay una dimensión de lo trágico, y no de la "desenvoltura" en estos enunciados: se ocupan en particular del exterminio de seres humanos en los campos nazis como consecuencia del racismo estatal, que representa el nuevo ejercicio de "la función de muerte" (1997: 230 [233]). Este contenido y este tono en la primera aparición del biopoder no tienen eco en la obra posterior del filósofo. Me gustaría seguir los pasos de Foucault en esta dirección: elaborar algunas "consecuencias del concepto de biopolítica", tomando con seriedad la cuestión de la vida como tal que él, en cierto modo, abandonó en forma definitiva cuando se desplazó hacia la gubernamentalidad y la sujeción.

El problema de qué es la vida –o, para decirlo con mayor sencillez, lo que deberíamos entender aquí por esa palabra– desde luego es complejo. En su texto "El nuevo conocimiento de la vida", Georges Canguilhem (1968: 335 [357]), uno de los maestros más influyentes de Foucault, pone de relieve dos formas gramaticales para diferenciar los dos significados de la palabra: "Por 'vida' puede entenderse el participio presente o el participio pasado del verbo 'vivir', lo viviente [le vivant] y lo vivido [le vécu]", que corresponden respectivamente a "la organización universal de la materia" y "la experiencia de un ser viviente singular" (1968: 335 [357]). Y ese es el camino que Paul Rabinow (1996, 1999) y, más tarde, Sarah Franklin (2000) y Nikolas Rose (2001), con su definición y uso simultáneos y convergentes de la idea de la "vida misma", han explorado: el lado de las ciencias de la vida y de las intervenciones biomédicas sobre la materia viva.

Pero esa es sólo una de las posibles exploraciones de la antropología de la vida. Caminos alternativos se referirán a esta última como el curso de los acontecimientos que se producen desde el nacimiento hasta la muerte; una vida que puede acortarse debido a una violencia política o estructural, que puede prolongarse mediante políticas sanitarias y sociales, que da lugar a interpretaciones culturales o decisiones morales, que puede contarse o escribirse: la vida que se vive a través de un cuerpo (no sólo de células) y como una sociedad (no sólo como una especie). Propongo llamarla "la vida como tal". Como es obvio, muchas ramificaciones la vinculan a "la vida misma" si usamos esta expresión para designar la existencia biológica de lo viviente y su extensión política en carácter de

poblaciones.

De hecho, Hannah Arendt (1958), al analizar la condición humana a partir de lo que llamaba vita activa –que reunía la vida como labor [animal laborans], trabajo [homo faber] y acción [zoon politikón]–, propuso pensar en simultáneo las diferentes dimensiones de la vida, que terminó por asociar a la más clásica vita contemplativa tendiente hacia la "vida buena" de Aristóteles. Y en efecto, en una obra ulterior (Arendt, 1963) invocó incluso "la vida misma" –en una orientación bastante diferente de la de los autores antes mencionados– como el motor de las revoluciones. Desde una óptica metodológica, yo sugeriría, entonces, no limitar nuestra perspectiva de la vida a una sola dimensión: bíos o zoé, política o biológica, vécu o vivant, vida vivida o vida de la materia viva. Esto es, probablemente, lo que Stephen Collier y Andrew Lakoff (2005: 22-23) quieren decir al hablar de "regímenes de vida", en los que asocian "la regulación ética en Canadá, el desarrollo y el urbanismo en Brasil, la guarnición-depósito en la cuenca del lago Chad, el tráfico de órganos en la India", una serie de configuraciones heterogéneas que tienen en común el hecho de mostrar "el proceso dinámico a través del cual una forma situada de razonamiento moral –un régimen de vida– se invoca y se reelabora en una situación problemática a fin de proporcionar una guía posible para la acción". En este caso, la vida no se da a priori, sino que opera por medio de discursos, programas, decisiones, acciones.

Mi idea, de manera similar, no radica en proponer una definición y ni siquiera una delimitación de la vida. Consiste en transmitir todo su significado y sus múltiples sentidos cuando no se la restringe a un fenómeno biológico, aunque también lo es, y los seres vivos no se reducen a poblaciones, cosa que son desde el punto de vista del Estado (Scott, 1998). Equivale a tener en cuenta cómo puede una antropología política y moral asir la vida, cómo esta da forma a las decisiones políticas y las economías morales de las sociedades contemporáneas y a la vez es formada por ellas: la manera en que se la "problematiza", para utilizar un concepto que Michel Foucault desarrolló en su obra ulterior, desde una perspectiva histórica. En última instancia, consiste en volver a donde el propio Foucault dejó el biopoder, antes de reducir la política a sus tecnologías y la moral a una ética.

Así, propondré cuatro enunciados que de alguna manera responden a las cuatro conclusiones antes extraídas de su obra.

La política no es sólo un "juego de las artes de gobernar", sino que tiene que ver con "las cuestiones en juego en las prácticas gubernamentales"; en otras palabras, a la gubernamentalidad le importa el asunto de gobernar.

Las sociedades contemporáneas se caracterizan menos por el surgimiento del biopoder que por la imposición de la biolegitimidad (es el poder de la vida como tal, más que el "poder sobre la vida", como escribe Foucault): es lo que algunos han definido como "ciudadanía biológica".

Entendida desde lo etimológico, la biopolítica no es una mera política de la población, sino que se refiere a la vida y más específicamente a las desigualdades que podemos llamar "biodesigualdades" (por curioso que parezca, "desigualdad" es una palabra que nunca aparece en los escritos de Foucault): tiene que ver no sólo con la normalización de la vida de las personas, sino también con la decisión sobre el tipo de vida que estas pueden (o no) vivir.

Por último, como resultado de los primeros tres enunciados, comprender la política de la vida implica un retorno a dos conceptos evitados por Foucault, pero propuestos por Gilles Deleuze (1962: 1) –con quien rompió al final de su vida–, como el proyecto último de la filosofía de Nietzsche: "Sentido y valor".

Esta es probablemente la única manera de ser fiel a un gran pensador: entrar a su pensamiento para criticarlo. En el caso de

Foucault, ¿no es lo que él hizo consigo mismo en su propia trayectoria intelectual?

En las páginas que siguen centraré mi análisis en el segundo y el tercer puntos, ya que el carácter evidente del primero y del cuarto se deduce de los otros dos: si la política tiene que ver con problemas y no sólo con juegos, la vida es uno de ellos, y acaso el más crucial; y si tomamos en serio el cambio propuesto, está claro que la biolegitimidad y las biodesigualdades nos dicen mucho sobre el sentido y el valor que atribuimos a la vida como tal y a las vidas en concreto. Estos planteamientos, deberían verse como una manera alternativa de considerar la política de la vida –en su complejidad, que vincula lo biológico y lo biográfico, la cuestión de lo viviente y el sentido de la vida–, que de ningún modo excluye el enfoque clásico de la gubernamentalidad por medio de las tecnologías impuestas a la población y que tienen su emblema en el poder pastoral.

Del biopoder a la biolegitimidad

En la última clase de su curso de 1976, Michel Foucault (1997: 221 [225]) rompe con su regla autoimpuesta de evitar cuestiones contemporáneas en su investigación, cuando al pasar se refiere a la muerte de Francisco Franco, ocurrida unos meses antes –y aún más a su agonía prolongada por los médicos–: "[La muerte de Franco] es un acontecimiento […] muy pero muy interesante por los valores simbólicos que pone en juego, dado que muere quien ejerció el derecho soberano de vida y de muerte con el salvajismo que ustedes conocen, [y,] en el momento en que va a morir, entra en esa especie de nuevo campo del poder sobre la vida que consiste no sólo en ordenarla, no sólo en hacer vivir, sino, en definitiva, en hacer vivir al individuo aún más allá de su muerte".

Y no puede evitar una expresión de placer: "Creo que el choque entre esos dos sistemas de poder, el de la soberanía sobre la muerte y el de la regularización de la vida, está simbolizado en ese pequeño y gozoso acontecimiento". La confrontación de las dos formas de poder es sin duda irónica, pero no nos dice mucho respecto del significado y los valores de la vida: tiene más que ver con las tecnologías del sobrevivir. Sin embargo, es posible adoptar otra perspectiva.

Consideremos el final de la vida de tres dictadores y criminales de guerra en épocas recientes. ¿Qué tienen en común Augusto Pinochet, Maurice Papon y Heinz Barth? En rigor, los tres fueron declarados culpables de los peores abusos de poder, cometidos, en el caso de Pinochet, desde 1973 en Santiago de Chile, donde transformó dos estadios en inmensas prisiones y centros de tortura de opositores políticos; en el de Papon, de 1942 en adelante en Burdeos, donde organizó la selección de los judíos que se enviarían a los campos de concentración, y en 1961 en París, donde ordenó una feroz represión contra los argelinos que manifestaban en las calles; y en el de Barth, en 1944 en Oradour-sur-Glane, donde

comandó el grupo de soldados alemanes que masacraron a 642 civiles, entre ellos, 247 niños. Pero además de su brutal ejercicio del derecho soberano de vida y de muerte sobre otros seres humanos, comparten otro destino interesante.

Los tres escaparon a la justicia por motivos humanitarios, luego de que sus abogados argumentaran que la gravedad de su estado de salud era demasiada para tolerar el castigo: de esa forma Pinochet evitó en 1999 su juicio por violaciones de los derechos humanos en España luego de una decisión del Parlamento británico; Papon fue liberado en 2002 después de apenas tres años de cárcel por su complicidad en crímenes de lesa humanidad, y Barth quedó libre en 1997, diecisiete años después de haber sido sentenciado a cadena perpetua. Al menos en los primeros dos casos, los culpables, a modo de provocación, aparecerían en público poco después para demostrar su buen estado físico e intelectual. Eso no suma mucho a la historia, tan sólo pone de relieve el cinismo de los protagonistas. La lección de estos episodios judiciales es que la legitimidad de su vida biológica presuntamente amenazada prevaleció sobre la evaluación de su vida política.

Lo que está en juego aquí no es tanto el poder sobre la vida como el poder de la vida como tal. Si Foucault denominó al primero "biopoder", el segundo puede llamarse "biolegitimidad", esto es, el reconocimiento de lo que Walter Benjamin (1986) denomina como "simple hecho de vivir". En otras palabras, se refiere a la sacralidad de la vida como tal. Mi supuesto es que, más allá de este limitado ejemplo, que podría calificarse de anecdótico, la biolegitimidad se ha vuelto una cuestión crucial en las economías morales de las sociedades contemporáneas. En ningún lado esto resulta tan evidente como en la proclamación de una razón de ser humanitaria en el gobierno de los seres humanos, que ha llegado a ser un rasgo fundamental de la política presente (Fassin, 2007a). En realidad, el humanitarismo no se refiere a los derechos humanos en general (Ignatieff, 2001), sino en especial al derecho a vivir (Wheeler, 2000): su misión más elevada es salvar vidas. Pero en contra de lo que suele suponerse, no está limitado a sus expresiones internacionalmente más visibles, ya sea por obra de organizaciones no gubernamentales o intervenciones estatales que actúan en nombre de sus valores (Weissman, 2004): se ha convertido en un

modo generalizado de gobernar.

Así, la biolegitimidad aporta los cimientos de lo que Adriana Petryna (2002) llama "ciudadanía biológica". Luego de Chernóbil, el gobierno ucraniano otorgó a las víctimas del desastre un estatus político específico que les daba acceso, una vez reconocidas oficialmente como tales, a compensaciones y ayudas. Desde entonces estas víctimas sólo existieron en función de las secuelas físicas de la radiación, que debían exhibir ante los funcionarios de la administración pública. El concepto de ciudadanía biológica nos permite pensar este tipo de situación de manera más precisa que el concepto de "nuda vida" propuesto por Giorgio Agamben (1997); vincula la cuestión de lo viviente (biológico, ya sea como cuerpo irradiado o infectado) y el significado de la política (ciudadanía, en términos de derechos tanto sociales como civiles, dado que los migrantes no sólo consiguen acceso a la protección médica, sino que también disfrutan de libertad de movimientos, por ejemplo). Como afirma Monica Greco (2004), el "derecho a la salud" es más que social y económico: es civil y político. De hecho, organizaciones benéficas como Médicos sin Fronteras y Médicos del Mundo, junto con otras comprometidas de manera más directa con la defensa de los migrantes y refugiados, han utilizado a menudo el argumento humanitario en el debate público a fin de obtener documentos –y derechos– para los extranjeros ilegales, e incluso modificar la ley sobre estas cuestiones. No se alzaron en defensa de la nuda vida sino que promovieron efectivamente una ciudadanía biológica.

Por eso, hablar de biolegitimidad en vez de biopoder es hacer hincapié en la construcción del significado y los valores de la vida en lugar de insistir en la aplicación de fuerzas y estrategias para controlarla. De manera análoga, considerar la política más allá de la gubernamentalidad es insistir en las cuestiones implicadas en el trato dado a los seres humanos y la evaluación de su vida, más que en las tecnologías actuantes en estos procesos. Para utilizar la metáfora foucaultiana, es pasar de las "reglas del juego" a lo que está en juego en él. Estas perspectivas no son contradictorias, sino complementarias: al analizar las nuevas formas del arte de gobernar, podemos percibir su contenido político. Si consideramos las batallas libradas a comienzos de siglo por los Estados brasileño, sudafricano e indio contra las compañías farmacéuticas

internacionales –así como las movilizaciones de organizaciones no gubernamentales en procura de obtener una excepción para la salud en las regulaciones comerciales globales durante las negociaciones de la Organización Mundial del Comercio en Doha en 2001–, vemos que no se trata sólo de identificar las reglas cambiantes del mundo liberal con sus nuevos actores y sus nuevas técnicas de intervención. También hay que analizar las tensiones con respecto al tipo de vida que se defiende hoy en día y que, llegado el momento, puede ingresar en el espacio de la "excepción humanitaria". En definitiva, quién debe vivir y en nombre de qué es una cuestión política.

El horizonte oculto de la muerte

La mayoría de los comentaristas de la teoría foucaultiana del biopoder han retenido sólo un factor de esta –la promoción de la vida–, y la mayoría de sus seguidores se han ocupado de las tecnologías desarrolladas desde el siglo XVIII para aumentar el conocimiento y mejorar las intervenciones sobre los "seres vivos", considerados en términos de poblaciones. De esto se trata la biopolítica: demografía, epidemiología, psicología, por un lado, y planificación familiar, salud pública, vigilancia del yo, por otro. Y es verdad que el propio Foucault les había mostrado el camino con sus cursos y artículos sobre el poder pastoral y la economía política, la seguridad y el liberalismo. Pero hay otra dimensión del biopoder incluida en su famoso enunciado (1976: 180 [130]): "Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte". El biopoder no sólo se refiere a la vida: también se refiere a la muerte. El significado de "arrojar a la muerte" no está enteramente claro en los escritos de Foucault. Cuando este lo relaciona con la "descalificación de la muerte señalada por la caída en desuso de los rituales que la acompañaban", no parece hacer más que repetir la tesis de Philippe Ariès formulada en la misma época (1977). Pero tal vez haya algo más. Si "ahora es en la vida […] donde el poder establece su fuerza", cabe pensar que "la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el aspecto más secreto de su existencia". Lo cual implica que no hay política de la vida que no tenga una política de la muerte como horizonte. Pero ese horizonte es invisible, está ocluido.

En realidad, "hacer vivir" entraña decisiones implícitas y a veces explícitas para determinar quién vivirá qué tipo de vida y durante cuánto tiempo. En la mayor parte de los casos, la cuestión no se formula como tal. Pero las decisiones en materia de políticas sociales y de salud, de empleo y programas de vivienda, de educación y bienestar, tienen consecuencias concretas y

mensurables sobre la expectativa de vida, que es la duración promedio de esta. En este punto, cantidad rima con calidad. Las disparidades en los índices de mortalidad no son únicamente datos estadísticos: implican diferencias en los valores atribuidos a la vida. Esta es una lección que Michel Foucault quizá no dedujo de Georges Canguilhem, quien señaló que, mientras "Buffon y Flourens examinaban al hombre, para asignarle una vida normal, con la misma mirada de biólogo con la que examinaban al conejo o al camello" –y ese es un tramo de su obra que rara vez se cita–, Halbwachs, a la inversa, "trata la muerte como un fenómeno social, estimando que la edad en que se produce es en gran parte resultado de las condiciones de trabajo e higiene, de la atención a la fatiga y a las enfermedades, en resumen: tanto de las condiciones sociales como de las fisiológicas" (1966: 103 [121; traducción levemente modificada]).

Este elogio de las clases sociales del sociólogo francés da a Canguilhem la oportunidad de presentar su propia teoría de la muerte como un fenómeno social; hablando de la mortalidad, escribe: "En ese número abstracto que es la duración promedio de la vida humana[,] está expresado un juicio de valor" (Canguilhem, 1966: 103 [121]). Las estadísticas sobre la expectativa de vida, por desencarnadas que parezcan, nos dicen cuánto vale esta última según el entorno social donde uno haya nacido.

Es notable que en la obra de Foucault esté casi ausente el hecho de que la biopolítica tiene consecuencias en materia de desigualdades, de que la gubernamentalidad contribuye a las disparidades en la cantidad y la calidad de la vida, y de que la subjetivación es distinta para los dominantes y los dominados. Aparecen breves alusiones a las formas extremas de esas realidades cuando Foucault se refiere al "genocidio" (1976: 180 [129]) y el "racismo" (1997: 230 [233]), pero esas referencias son aisladas y marginales y están más relacionadas con la violencia y la exclusión que con las desigualdades sociales. En cierto sentido, podríamos decir que su pensamiento tiene que ver con la normalización y, de tal modo, no da cabida a la diferenciación. Si consideramos que las brechas en las expectativas de vida en el plano mundial nunca han sido tan amplias –unos 40 años entre los países más ricos y los más pobres–, pero que también son muy marcadas dentro de cada país, aun en

Europa Occidental –hechos ya bien conocidos en la década de 1970–, la indiferencia de Foucault a las desigualdades causa un poco de intriga. Tal vez se encuentre una clave de esa falta de interés en el análisis que hace de lo que considera un paradigma del gobierno de los vivos y una forma arqueológica de biopolítica: el "poder pastoral", analizado en su famoso seminario "Omnes et singulatim" (1994c: 144 [110]). El pastor –tanto en el sentido literal como en la figura cristiana– no tiene a su cargo individuos, sino un rebaño, o una multitud de almas: "El problema político es el de la relación entre lo uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los individuos". El pastor de ovejas conoce individualmente a cada uno de sus animales, así como el pastor de almas debe conocer a cada uno de sus sujetos. Pero el arte de gobernar es precisamente un proceso de homogeneización de vidas. Para Foucault, la relación entre lo uno y la multitud no es social en el sentido que Hannah Arendt (1963) da a la "cuestión social" en su estudio de la Revolución Francesa: es político en términos estrictos. Se refiere al modo en que el poder transforma a los individuos, no a cómo los diferencia. La desigualdad de las vidas está al margen de la perspectiva de Foucault.

Sin embargo, la biopolítica, en el sentido exacto que el propio Foucault (1976: 183 [132]) da al concepto –la regulación de las poblaciones por medio de técnicas de saber e intervención–, en efecto tiene que ver con las desigualdades. Acaso esto sea obvio en términos de intervenciones y políticas (si consideramos, por ejemplo, la seguridad social, la salud pública o los programas de nutrición). Pero también es cierto en cuanto a conocimiento e información (el análisis del tipo de estadísticas que se producen y el tipo de diferenciación que se estima relevante, en especial). En otras palabras, "hacer vivir" –que es la manera habitual de entender el biopoder– también es "arrojar a la muerte", ya sea en la práctica, como consecuencia de la indiferencia de los planificadores de políticas hacia ciertos grupos poblacionales, o desde un punto de vista intelectual, como resultado de no medir los efectos de dichas políticas. Esta es la manera paradigmática en que puede leerse la política sudafricana de segregación racial que culmina en el régimen del apartheid, y lo que revelan las realidades y debates contemporáneos alrededor del sida (Fassin, 2006b). La instauración

de un sistema social y luego legal de separación de las llamadas razas no sólo tuvo efectos sobre la organización práctica de la vida cotidiana (sustanciales limitaciones en cuanto al lugar de residencia y los movimientos posibles, las relaciones sexuales y el matrimonio), sino también profundas consecuencias en términos de vida biológica (estatus nutricional, riesgo de contraer enfermedades, índices de mortalidad infantil, etc.). Las políticas raciales eran una biopolítica.

El primer programa de segregación territorial en Sudáfrica se remonta a 1900, durante la epidemia de peste bubónica: aunque los datos estadísticos muestran que la enfermedad afectó menos a los africanos que a los blancos y mestizos [coloureds], los primeros fueron deportados de Ciudad del Cabo a la primera "reserva nativa". El "síndrome sanitario", como lo denomina Maynard Swanson (1977), consistió así en la justificación de la segregación racial por precauciones de higiene según la ley de salud pública de 1897. El mismo argumento se utilizó a posteriori durante las epidemias de gripe, sífilis o cólera, para reforzar el proceso de separación física de las llamadas "razas". En el caso de la tuberculosis, una infección desconocida en la población africana hasta fines del siglo XIX, su expansión fue motivada por la organización social de la industria minera, tal como demostró Randall Packard (1989). La mano de obra masculina sacada de las zonas rurales y concentrada cerca de los pozos de las minas vivía en barracones atestados donde las condiciones sanitarias facilitaban la transmisión del bacilo. Cuando los mineros se enfermaban, se los enviaba de regreso a las aldeas, donde diseminaban la infección entre sus familiares y vecinos. La economía política de la tuberculosis puede verse entonces como una extensión de la biopolítica de la explotación capitalista y racista.

De 1948 en adelante, bajo el régimen del apartheid, la sistematización de la segregación espacial, con la creación de "pueblos satélites" [townships] y "naciones" [homelands], permitió al gobierno nacional no sólo abandonar a las poblaciones a su destino de miseria sino también ignorarlas (Beinart, 2001). Al no tener en cuenta a los negros, sobre todo en los bantustanes, supuestamente independientes, las estadísticas vitales no permiten la producción de datos sobre la mortalidad que revelen las amplias

diferencias con el resto del territorio nacional. En este caso, las tecnologías de gobierno producen desigualdades de vida pero a la vez borran sus huellas. La necropolítica, en palabras de Achille Mbembe (2003), está ineludiblemente ligada a la política de la muerte.

El caso sudafricano puede parecer excepcional, claro está, e incluso correspondiente al antiguo paradigma del poder soberano, no al paradigma moderno del biopoder. De hecho, habría que considerarlo más bien una forma extrema de biopolítica, que sin duda mantiene la prerrogativa soberana de matar, pero también desarrolla tecnologías complejas, y a menudo contradictorias, de regulación de las poblaciones y políticas que actúan sobre la vida de cada individuo (Posel, 1991). Eso es lo que hizo la administración colonial en distintas formas, pero en líneas más generales es lo que significa gobernar en las sociedades contemporáneas cuando se trata de incluir y excluir ciudadanos, como expresa Zygmunt Bauman (2004) con sentido trágico. Todos los días se toman decisiones políticas y sociales en materia de trabajo, vivienda, educación, justicia y bienestar que tienen consecuencias inmediatas o de largo plazo sobre la creación o la desaparición de desigualdades de vida y su reconocimiento o su ocultamiento. Irónicamente, como ya se mencionó, la "zona de abandono social" que João Biehl (2005: 1) estudió en Porto Alegre se llama Vita. Fuera de la ciudad, este lugar suscita un lúcido comentario de Catarina, la joven cuya historia se relata: "Cuando lo pienso, veo que la gente me olvidó". Y, en efecto, la última residencia de muchos es el dispensario aislado, una institución social "donde los abandonados esperaban con la muerte". Vita es el final de un proceso, pero forma parte de él: un proceso que justiprecia la vida individual, rara vez de manera explícita y por lo general de un modo implícito.

Pero la estadística –una palabra alemana acuñada para designar el tipo de conocimiento necesario para la administración del Estado (Desrosières, 1993)– es más que una tecnología productora de información sobre las poblaciones. No es apenas una expresión de la biopolítica. También es un potente indicador acerca de la política de la vida, como lo han probado hace poco ciertos conflictos internacionales.

Examinemos desde esa perspectiva la segunda guerra del Golfo. Los epidemiólogos estimaron que el número de bajas civiles iraquíes durante los primeros quince meses posteriores a la invasión de su país en 2003 había llegado a cien mil –en su mayor parte, mujeres y niños cuya muerte solía atribuirse a las fuerzas de la coalición (Roberts y otros, 2004)–. En el sitio <icasualties.org> vemos que en el mismo período la cantidad de víctimas mortales entre los soldados de dichas fuerzas había sido de mil cuarenta. La comparación de las dos cifras sugirió una interpretación: si se admite que las fuerzas de la Coalición no pretendían matar a civiles y que estos murieron a causa de un desafortunado "daño colateral" de la guerra, también debería considerarse que esas bajas fueron una suerte de costo implícitamente aceptado por el gobierno estadounidense y sus aliados a fin de mantener lo más reducidos posible sus propios índices de mortalidad. Así, la evaluación posterior del valor de la vida revela que la de un militar de la Coalición equivale a la de cien civiles iraquíes. Este macabro modelo no es pura especulación. A comienzos de este siglo los ejércitos occidentales lo formalizaron como una doctrina dándole el nombre "guerra con cero bajas" [zero-casualty warfare] (Rogers, 2000). Este tipo de guerra implicaba, por ejemplo, que durante la intervención de fuerzas de la OTAN en Kosovo en 1999 los aviones volaran a cinco mil metros de altitud, lo cual tornaba bastante imprecisa la determinación de los blancos. Mientras ningún piloto de la OTAN murió en las operaciones militares, se calcula que sus ataques mataron a quinientos civiles; el episodio más grave fue el llamado "incidente del 14 de abril de 1999", cuando murieron sesenta y un civiles a raíz de un ataque a su convoy. Una vez más, evitar bajas en un lado implicaba poner en riesgo muchas vidas en otro. Pero este tipo de cálculo no sólo es cosa de los beligerantes. De hecho, aun el humanitarismo está sujeto a este razonamiento (Fassin, 2007b). Varios estudios han demostrado que la mayoría de las bajas sufridas por las organizaciones humanitarias durante los conflictos no corresponden a "expatriados", sino a "nacionales", es decir, trabajadores locales. En Colombia, Chechenia y Sri Lanka, donde hubo ataques contra misiones humanitarias, cada vez resulta más evidente que los beligerantes tienden a distinguir a los agentes de estas con arreglo a lo que valen sus vidas en el sentido más material de la expresión: los expatriados son secuestrados y se pide un rescate por ellos, a los nacionales simplemente se los mata.

Pero es muy habitual que las estadísticas den indicaciones más sutiles sobre doctrinas que son en gran parte implícitas e incluso podrían parecer muy chocantes si se las difundiera en público (Leclerc y otros, 2000). En Francia, a la edad de 35 años, la diferencia de expectativa de vida entre los trabajadores varones no calificados y el personal directivo de los servicios públicos es de nueve años: en promedio, los primeros llegan a los 72 años y los segundos, a los 81 (Mesrine, 1999). La brecha no se ha reducido en las últimas décadas y, entre once países de Europa Occidental, pone a Francia en primer lugar por el nivel de sus desigualdades en mortalidad masculina (Kunst, 1997). Cuando se las considera a la luz de lo que se sabe de los determinantes de la salud (a mayores desigualdades económicas, más amplia brecha en la mortalidad) y de la situación francesa en las comparaciones internacionales (el país tiene uno de los diferenciales más altos en recursos familiares medidos luego de la redistribución), puede decirse que las decisiones políticas en materia de justicia social esconden una evaluación del grado en que la desigualdad en la expectativa de vida es tolerable para una sociedad.

*

En su examen de los usos de las “formas de vida” de Wittgenstein, un concepto que ha inspirado muchos comentarios e investigaciones, Veena Das (2007: 15-16) señala, tras los pasos de Stanley Cavell, que “la concepción convencional tiene la deficiencia de hacer hincapié en la forma a expensas de la vida”, y agrega que este concepto también debería entenderse en términos del “límite de lo que se reconoce como humano dentro de una forma social”. En especial, lo que tenemos que identificar son “los peligros que cada ser humano representa para los otros”, una realidad “relacionada no sólo con las disputas en torno de las formas sino también con las consagradas a determinar qué constituye la vida”. Esto no significa forzosamente un derecho a matar como lo autoriza el poder soberano, sino, de modo más usual, el hecho de “negar el reconocimiento del otro”. Esa es la dirección en que he intentado

abordar el trabajo de Michel Foucault sobre la biopolítica –que he propuesto reformular como política de la vida– y sobre el biopoder, que he reemplazado por la biolegitimidad. Esto es crucial para mí no sólo desde la perspectiva de la exégesis de su obra –que otros han hecho con talento– sino desde el punto de vista de los usos de su pensamiento dentro de las ciencias sociales, y agregaría que también en la vida cotidiana. Lo que la política hace a la vida –y a las vidas– no es una mera cuestión de discursos y tecnologías, de estrategias y tácticas. También tiene que ver con la manera concreta en que se trata a individuos y grupos, con los principios en que se basa ese tratamiento y la moral en cuyo nombre se aplica, y con las desigualdades y desconocimientos que implica. En otras palabras, y para prolongar la referencia wittgensteiniana, tiene que ver con la forma, pero también con la vida.

A la manera de Michel Foucault, que con frecuencia previó y discutió los argumentos de sus potenciales contradictores, responderé a dos críticas que podrían hacerse a mi análisis. La primera es que la vida implica muchas más dimensiones que la mencionada aquí; incluso podría acusárseme de haberme concentrado demasiado en su "lado oscuro". No lo negaré: mi visión del mundo contemporáneo es ciertamente trágica. Si bien estaría de acuerdo en que otras dimensiones también son pertinentes para la descripción y la comprensión de la vida, un sentido de prioridad –tanto intelectual como política– me impulsa a privilegiar esa dimensión. La segunda crítica es que la vida no es sólo una cuestión de política vista desde afuera, a través de la lente del Estado, de las instituciones, de las políticas sobre inmigración, de las estadísticas de mortalidad, sino que también debería abordarse desde dentro, en la carnadura misma de la experiencia cotidiana de agentes sociales, migrantes y refugiados, los que sufren la guerra y la pobreza. Reitero que comparto por entero esta perspectiva, y buena parte de mi trabajo de campo se encamina en esa dirección, tratando de revalorizar la voz de los actores sociales, la perspectiva que tienen de su vida, su práctica de la política. Sin embargo, aquí mi intención era diferente: reflexionar sobre el trato que las sociedades contemporáneas dan a sus miembros, sobre el valor que atribuyen a la vida en general y la valía que adjudican a las vidas en particular. Probablemente este era el tipo de cuestión de la cual Michel Foucault se ocupaba con mayor entusiasmo como un ciudadano

comprometido que en su obra filosófica.

2. Una ética de la supervivencia [d]

¿Qué es lo humano? Desde la Antigüedad, una manera de encarar esta cuestión ha consistido en distinguir lo humano de lo animal o, mejor, preguntar en qué aspecto los humanos no son sólo animales. Como bien se sabe, la respuesta de Aristóteles consistió en afirmar que "el hombre es por naturaleza un animal político" y que el discurso –o el lenguaje– le otorga esta calidad exclusiva al darle "el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto".[23] Como mencionamos en el capítulo anterior, durante el siglo XX –en un linaje filosófico que va de Walter Benjamin a Hannah Arendt y Giorgio Agamben– esta pregunta sobre lo humano se reformuló para pasar a referirse a la "vida", y a veces replantearse incluso en términos de "biopolítica", o más precisamente, como he sostenido, de "política de la vida".[24] Así, la distinción entre hombre y animal se convierte en una diferencia entre vida física o biológica, que el humano tiene en común con el resto del reino animal, y vida social o política, que lo hace único.

Nacida de la experiencia de dos guerras mundiales y dos totalitarismos, en tiempos recientes esta lectura de la condición humana asumió un cariz trágico y una forma radical que pasaron a desempeñar un papel central en el análisis de la situación de los refugiados y los desplazados, los pobres y los dominados, con la caracterización del campo de concentración como la figura biopolítica por excelencia. A la luz de lo que puede considerarse el legado de Jacques Derrida, pero también a partir de mi trabajo de campo en pueblos satélites [townships] y ex naciones [homelands] de Sudáfrica, que fueron producto del régimen de apartheid, analizaré aquí esta visión de la política de la vida que durante la última década ha ejercido creciente influencia en las humanidades y las ciencias sociales, y propondré una lectura alternativa.

"Mucho antes de la experiencia de supervivencia que hoy en día enfrento, escribí que la supervivencia es un concepto original que

constituye la estructura misma de lo que llamamos existencia. Estructuralmente hablando, somos sobrevivientes, marcados por la estructura de la huella, del testamento. Dicho esto, no apoyaría la concepción según la cual la supervivencia está más del lado de la muerte y el pasado que de la vida y el futuro. No, la deconstrucción siempre está del lado de la afirmación de la vida" (Derrida, 2004). Unas semanas antes de su muerte, Jacques Derrida dio su última entrevista, en que desarrollaba por extenso su concepción de la vida como supervivencia. Afectado por una enfermedad terminal, confesaba: "Como algunos problemas de salud están volviéndose más acuciantes, la cuestión de la supervivencia y la prórroga, que siempre me obsesionó, literalmente, en cada momento de mi vida y de manera concreta e incansable, adopta hoy en día una tonalidad diferente".

En referencia a una frase que había usado en uno de sus libros ("Me gustaría finalmente saber cómo vivir"), comentaba con aguda ironía: "No, nunca aprendí a vivir. ¡Definitivamente no! Aprender a vivir debería significar aprender a morir. Nunca aprendí a aceptar la muerte. Sigo siendo impermeable a la educación en la sabiduría del saber morir".

Con todo, más allá del surgimiento de ese "tiempo menguante de la prórroga" (que él rechazaba con humor al decir que "no estamos aquí para hacer un informe sanitario"), el filósofo quería meditar sobre el problema más general de la supervivencia: "Siempre me ha interesado la temática de la supervivencia, cuyo significado no se suma al vivir y el morir. Es originaria: la vida es supervivencia". De hecho, para Derrida ambas dimensiones estaban íntimamente relacionadas: la experiencia personal repetía la experiencia existencial y el sufrimiento circunstancial hacía más evidente y dolorosa la realidad estructural. ¿De qué otro modo entender que, al borde de la muerte, la reflexión sobre la supervivencia pudiera ser tan insistente, hasta la profesión de fe final?

"Todo lo que digo de la supervivencia como una complicación de la oposición entre la vida y la muerte procede de una afirmación incondicional de la vida. La supervivencia es la vida más allá de la vida, una vida más que la vida, y el discurso que profiero no es sobre la muerte. Al contrario, es la afirmación de un ser vivo que

prefiere la vida y, por lo tanto, la supervivencia a la muerte, porque la supervivencia no es sólo lo que queda: es la vida más intensa posible". Quiero mostrar que la concepción de Derrida de la vida como supervivencia, en su polisemia e incluso en su ambigüedad, puede proponer una alternativa a las concepciones que, de Benjamin a Agamben y, desde una perspectiva muy diferente, de Lamarck a Canguilhem, han presentado un seductor marco dualista para las humanidades y las ciencias sociales. Esas dos perspectivas son una herencia de Aristóteles. Por un lado, la vida se presenta como un hecho biopolítico: "Detrás del largo proceso de antagonismo que conduce al reconocimiento de los derechos y de las libertades formales, se encuentra, una vez más, el cuerpo del hombre sagrado con su doble soberano, su vida insacrificable y, sin embargo, expuesta a que cualquiera se la quite", afirma Giorgio Agamben en el primer volumen de Homo sacer, donde desarrolla su teoría de la "nuda vida". A partir de la "politización de la vida" en los sistemas totalitarios y hasta el "aislamiento de la vida sagrada" en las democracias contemporáneas, Agamben establece un continuo del poder sobre la vida. Por otro lado, la vida se concibe como un fenómeno biológico: "Todo dato de la experiencia del cual pueda describirse una historia abarcada entre su nacimiento y su muerte está vivo, es objeto de conocimiento biológico", escribe Georges Canguilhem (1990) para la entrada "Vida" de la Encyclopaedia Universalis.[25] Su exposición hace de la vida sucesivamente una "animación", un "mecanismo", una "organización" y una "información", en una reseña cronológica de las teorías biológicas que se extiende de las concepciones antiguas a la genética contemporánea; por lo demás, todo el mundo sabe que a menudo se habla del genoma como el "código de la vida".

En otras palabras, estas dos lecturas presentan la vida como lo que puede matarse (según Agamben) y lo que está comprendido entre el nacimiento y la muerte (según Canguilhem). Las ciencias sociales en gran medida han abrevado en estos dos repertorios: el primero se ha utilizado para comprender el gobierno de las poblaciones y los seres humanos, mientras que el segundo ha nutrido la sociología y la antropología de las ciencias y las técnicas. Por diferentes que sean, los dos modelos se basan en las mismas premisas. Uno y otro abordan la vida como un fenómeno físico, ya se trate de la "nuda vida" o de la "vida biológica" (los dos filósofos insisten en que esta

es la dimensión compartida por todo el reino animal). Y tanto uno como el otro suponen que, por razones científicas o políticas, esa vida puede separarse de la vida como un fenómeno existencial, llámese "vida calificada" o "experiencia vivida" (como hacen Agamben y Canguilhem, respectivamente). Me parece que la reflexión de Derrida hace pedazos esta distinción: la "supervivencia" mezcla de modo inextricable la vida física, amenazada por su cáncer, y la experiencia existencial, expresada en su obra. Sobrevivir es estar todavía plenamente vivo y vivir más allá de la muerte. Es la "afirmación incondicional" de la vida y el placer de vivir, y es la esperanza de "sobrevivir" gracias a las huellas dejadas a los vivos.

En esta revelación hay mucho más, creo, que el último testimonio de un filósofo que no nos tenía acostumbrados a semejante claridad y simplicidad. La veo como un gesto ético que rehabilita a la vida en su dimensión más evidente y corriente: una vida cuyo horizonte es la muerte, pero que no está separada de la vida como forma social inscrita en una historia, una cultura, una experiencia. A mi entender, las consecuencias de ese gesto son decisivas para las humanidades y las ciencias sociales, o al menos así quiero sostenerlo aquí.

En años recientes, demasiado a menudo los antropólogos y los sociólogos, bajo la influencia de las concepciones filosóficas de la vida antes expuestas, han tendido a dar por descontada la distinción entre las formas de vida que ellos sostienen: la vida calificada contra la nuda vida o la existencia física contra la experiencia existencial. A decir verdad, el uso de este reduccionismo está plenamente justificado en el estudio de las ciencias biológicas, aunque su definición de la vida suela parecer hegemónica o al menos olvidadiza de otras posibilidades: algunos hablan incluso de "la vida misma". A la inversa, cuando se aplica al estudio del gobierno humano, por lo general su efecto consiste en descalificar como inferiores las vidas de individuos o grupos que la sociedad parece reducir a su condición de "nuda vida": los refugiados, los excluidos, los marginados, los enfermos. Por haber sido yo mismo receptivo a ese dualismo y simpatizar todavía con los filósofos que lo proponen –pero simultáneamente haber observado la atracción que despierta este paradigma de la vida nuda entre muchos colegas

y estudiantes–, soy sensible no sólo al riesgo intelectual, sino también al peligro ético representados por su uso indiscriminado en las humanidades y las ciencias sociales. Por eso concentraré mi análisis crítico en la lectura biopolítica, no en la lectura biológica de la vida.

Así, en la primera parte trazaré la genealogía de esta visión trágica de la política de la vida, de Benjamin a Arendt y Agamben, pero no a Foucault, por razones que explicaré en su momento. Aspiro a mostrar que no se siguió ninguna línea necesaria y que, antes bien, quedaron abiertas alternativas específicas: en realidad, la exploración de la política de la vida podría haber tomado otras sendas. En la segunda parte recordaré vidas sudafricanas en el tiempo del sida; me concentraré para ello en las biografías de los afectados y terminaré con la más publicitada de ellas. De hecho, leí las palabras de Derrida en esa entrevista mientras realizaba mi investigación en los pueblos satélites y las ex naciones de un país con el cual el filósofo francés estaba muy familiarizado, dado que había combatido activamente contra el régimen del apartheid. La resonancia de sus palabras con las entrevistas que yo reunía para mi trabajo de campo me llamó de inmediato la atención: esa coincidencia me llevó a considerar las consecuencias antropológicas del concepto de supervivencia.

Genealogía

"Sobrevivir, en el sentido habitual de la palabra, es seguir viviendo, pero también vivir después de la muerte", explica Derrida en su última entrevista; y agrega: "Hablando de traducción, Benjamin destaca la distinción entre überleben, vivir después de la muerte, tal como un libro puede sobrevivir a la de su autor o el hijo a la de sus padres, y forleben, seguir viviendo". En consecuencia, cuando propone el doble significado de su experiencia de supervivencia, lo hace en referencia a Benjamin: vivir más allá y persistir en vivir, en la frontera de lo biográfico y lo biológico. Sin embargo, quedan pocas huellas de esa profunda reflexión. Quienes afirman ser herederos de Benjamin por lo general tienden a referirse a su crítica de la violencia. A la inversa, quiero examinar las alternativas olvidadas y las decisiones trágicas en la genealogía de las filosofías contemporáneas de la vida.

La mera vida

En su artículo "La tarea del traductor", Benjamin propone este sorprendente paralelo: "Así como las manifestaciones de la vida están íntimamente conectadas con el fenómeno vital sin ser de importancia para este, una traducción brota del original, pero no tanto de su vida como de su vida póstuma" (Benjamin, 1968a: 71).

Así, hay una vida del original y una supervivencia por medio de su "traducción", pero también de su "gloria" y, en términos más generales, de una vida que escapa a la materialidad, una vida que no está "limitada a la corporeidad orgánica". Esta intuición permite a Benjamin pasar de la obra literaria a una reflexión más general sobre la vida: "En última instancia, debe ser la historia y no la

naturaleza la que determine el campo de la vida. La tarea del filósofo consiste en comprender toda la vida natural a través de la vida de la historia, más inclusiva". Lo que es cierto para la obra de arte también lo es para el ser humano. El pleno reconocimiento de su vida reside en esa historia donde está inscrita la naturaleza. La biografía prevalece sobre la biología, y la historia, sobre la naturaleza.

Dos años antes, sin embargo, Benjamin había publicado otro ensayo, titulado "Para una crítica de la violencia", que al final examinaba la vida en relación con la violencia revolucionaria: "La proposición de que la existencia es más elevada que la existencia justa es falsa e ignominiosa, si por existencia no se entiende más que la mera vida" (Benjamin, 1986: 299-300 [183-205]). Más adelante amplía esta distinción: "No puede decirse en modo alguno que el hombre coincida con la mera vida en él, así como con ninguna de sus otras condiciones y cualidades, y ni siquiera con la unicidad de su persona corporal". En otras palabras, "por sagrado que sea el hombre", no puede ser una consecuencia de su "vida corporal", tal como lo da a entender el "dogma de la sacralidad de la vida". Por eso, para Benjamin, no toda la violencia debe condenarse: si la "violencia fundadora del derecho", que es "ejecutiva", y la "ley conservadora del derecho", que "la sirve", son "perniciosas" –sostiene–, entonces, por contraste, la violencia ejercida sobre otros hombres por un bien superior puede ser necesaria porque es respetuosa de la vida, no como "mera vida" sino como "la vida que está igualmente presente en la vida terrenal, la muerte y la vida póstuma". En la vida hay algo que no es reducible a su dimensión física, sino que la incluye y la excede.

La formulación del concepto de "mera vida" en contraste con la "vida justa", y la crítica de la "santidad de la vida" en oposición a la "sacralidad del hombre" han dado origen a muchos comentarios y a un linaje filosófico que ha alimentado una perspectiva trágica en las humanidades y las ciencias sociales. Debemos evaluar su magnitud y considerar sus consecuencias. Primero, esta posición establece una distinción en la sacralidad de lo humano entre la unicidad de la persona corporal y la continuidad de su vida más allá de esta dimensión material. Segundo, instituye una jerarquía entre las dos, según la cual la existencia justa se sitúa por encima de la mera vida.

Por lo tanto, hay una operación doble, de diferenciación y de evaluación. Los enfoques contemporáneos conservan esa lectura de la vida. A juicio del propio Benjamin, sin embargo, esta no excluía una concepción más moderada, conforme a la cual la vida integra sus diversas formas sin ruptura, vinculando la existencia corporal y la supervivencia inmaterial, la naturaleza y la historia.

La vida misma

Admiradora de Benjamin, cuya obra prologó, Hannah Arendt (1963: 53-54 y 108) situó la cuestión de la vida en el centro de su interpretación de la Revolución Francesa: "Detrás de las apariencias había una realidad, y esta era biológica y no histórica, aunque tal vez aparecía entonces por primera vez en la historia". Esta teoría biológica de los movimientos revolucionarios, que es una crítica explícita del marxismo, es más compleja de lo que parece. Por un lado, Arendt la concibe como la producción de un cuerpo social: "La imaginería biológica subyace e impregna las teorías orgánicas y sociales de la historia, que tienen en común ver en la multitud –la pluralidad fáctica de una nación, un pueblo o una sociedad– la imagen de un cuerpo sobrenatural impulsado por una voluntad general sobrehumana e irresistible".

Por otro lado, Arendt ve la fuerza física como la justificación última de la violencia revolucionaria: "Bajo la regla de esta necesidad, la multitud corrió en auxilio de la Revolución Francesa, la inspiró, la impulsó hacia adelante, y a la larga la llevó a la ruina, porque era la multitud de los pobres". Por consiguiente, hay una dimensión dual implícita en esta teoría de la vida como fuente de la revolución. Es organicista (la multitud unificada) y materialista (la necesidad apremiante) a la vez: "Esta fuerza embravecida puede parecer casi irresistible porque vive de la necesidad misma de la vida biológica y es alimentada por ella". Al asociar dichas dimensiones, Marx "fortaleció más que nadie la doctrina políticamente más perniciosa de los tiempos contemporáneos; a saber, que la vida es el supremo bien y que el proceso vital de la sociedad es el centro mismo del

afán humano". Si bien critica la sacralización de la vida, Arendt se desvincula de Benjamin debido a su rechazo de la teoría marxista, de la que este último extraía su teoría de la historia. [26] En efecto, entre uno y otro el proyecto leninista se había convertido en el totalitarismo estalinista, de cuyos crímenes cada vez se toma más conocimiento.

El análisis de la condición humana que Hannah Arendt (1958: 96-97) había presentado dos años antes adopta una posición menos dramática. Si bien la filósofa intenta captar "el movimiento cíclico siempre recurrente de la naturaleza", agrega de inmediato: "El nacimiento y la muerte de los seres humanos no son meros sucesos naturales, sino que están relacionados con un mundo en el cual los individuos, entidades únicas, no intercambiables e irrepetibles, aparecen y parten". El eterno retorno nietzscheano del género humano sólo es posible con esta condición: la supervivencia de la humanidad se produce por obra del nacimiento y la muerte de los seres humanos, que son únicos; en otras palabras, imposibles de reducir a su existencia natural. Las dos dimensiones son indisociables. Por un lado, la vida, "limitada por un principio y un fin, sigue un movimiento estrictamente lineal impulsado, no obstante, por el motor de la vida biológica que el hombre comparte con otras cosas vivas y que retiene para siempre el movimiento cíclico de la naturaleza". Por otro lado, la vida, "específicamente la humana, está colmada de acontecimientos que en última instancia pueden contarse como un relato y establecer una biografía". En referencia a Aristóteles, Arendt opone por tanto "esta vida, bíos" a la "mera zoé ", y la historia y el lenguaje instauran lo humano propiamente dicho.

Al cabo de pocos y breves años, Arendt propone dos lecturas muy distintas de la vida. Las premisas son idénticas: como fenómeno natural, la vida se diferencia de la vida como fenómeno histórico; la biología se contrasta con la biografía. Sin embargo, la relación entre ambas es, en un caso, conflictiva y trágica, y en el otro, armoniosa y reconciliada. En su texto sobre la Revolución Francesa, Arendt afirma que la vida biológica puesta en el centro de la política condena a los seres humanos a tiempos difíciles. En su estudio de la condición humana asevera que, por fortuna, es imposible separar la existencia corporal de la experiencia humana. En la primera faceta

critica a Marx. En la segunda, vuelve a Aristóteles. Aquí, la distinción entre bíos y zoé sugiere más complementariedades que contradicciones.

La nuda vida

Sobre la base del mismo corpus filosófico, Giorgio Agamben (1997: 81-83) sigue un camino muy distinto en su indagación sobre el homo sacer. Esta "figura del derecho romano arcaico en la que el carácter de sacralidad se liga por primera vez a una vida humana como tal" significa que algunos criminales puedan ser considerados como seres humanos cuya muerte ritual está prohibida, pero cuyo posible asesinato impide la impunidad. Esta paradoja del homo sacer se convierte en el punto de partida de una profunda reflexión sobre "el poder soberano y la nuda vida" que traza un paralelo entre el cuerpo del rey y la condición del refugiado. Según Agamben, estos casos extremos –el poder del primero y la vulnerabilidad del segundo– se inscriben en la larga historia de la politización de la vida física y de una soberanía fundada en la excepción. Siguiendo la proposición de Arendt, este autor radicaliza la distinción aristotélica. Por un lado, acentúa las diferencias y endurece las significaciones (1997: 9-16): contrasta la zoé, "el simple hecho de vivir común a todos los seres vivos" que está "excluido de la polis en sentido estricto y queda confinado en la esfera del oikos", con el bíos, "la manera de vivir propia de un individuo o un grupo" que es también una "vida calificada, un modo particular de vida". Entre los dos no se contempla ningún camino posible. Por otro lado, y de manera casi contradictoria, Agamben pone de relieve la confusión: "La política aparece como la estructura en verdad fundamental de la metafísica occidental, dado que ocupa el umbral donde se cumple la relación entre el ser vivo y el logos"; por consiguiente, "en la politización de la nuda vida se decide la humanidad del hombre vivo". Así, el mundo occidental desde su origen mismo está marcado por la inscripción de la vida biológica en el meollo de la vida política. Esta aporía de la separación y la confusión del bíos y la zoé sería la verdad última de

nuestra modernidad: “El hecho decisivo es que, junto con el proceso en virtud del cual la excepción se convierte por doquier en la regla, el reino de la nuda vida comienza poco a poco a coincidir con el reino político, y la exclusión y la inclusión, el adentro y el afuera, el bíos y la zoé, el derecho y el hecho, entran a una zona de indistinción irreductible”.

Con eso, el homo sacer, que desde hace mucho quedó confinado en los márgenes de la sociedad, se presenta como la figura central de nuestro mundo.

Continuando esa primera exploración de la relación entre vida y política, Agamben propone una segunda indagación, esta vez sobre el estado de excepción, que él concibe como “el medio original de remitir a la vida y abarcarla” y “la tierra de nadie entre el derecho público y el hecho político y entre el orden jurídico y la vida” (2003: 10). Ese estudio tiene una especial resonancia internacional en el contexto posterior al 11 de septiembre, marcado por la multiplicidad de los procedimientos de excepción, desde la Ley Patriótica estadounidense hasta el campo de detención de la bahía de Guantánamo. El estado de excepción puede actuar como “paradigma de gobierno” ya que, al derivar las consecuencias de la famosa afirmación de Benjamin –“el estado de emergencia en que vivimos no es la excepción sino la regla”–, Agamben considera que, lejos de ser excepcional, se ha convertido en una “técnica de gobierno” que “amenaza modificar de manera radical –en realidad, ya lo ha hecho de manera palpable– la estructura y el significado de la distinción tradicional entre fuerzas constitucionales”. Entonces, puede afirmar que, desde un punto de vista jurídico, el Lager donde los nazis confinaban a los judíos es “lo único con lo cual sería posible comparar” las prisiones de Afganistán donde el ejército estadounidense encerraba a los talibanes (2003: 13). Con eso, tan sólo elucida la tesis general que ha planteado antes: “El paradigma biopolítico fundamental de Occidente no es hoy la ciudad sino el campo de concentración”. Y explica que esta tesis “echa una siniestra luz sobre los modelos mediante los cuales las ciencias sociales, los estudios urbanos y la arquitectura procuran concebir y organizar en nuestros días el espacio público de las ciudades del mundo, sin una clara conciencia de que en su propio centro se encuentra la misma nuda vida (aunque se la haya transformado y

hecho más humana en apariencia) que definía la biopolítica de los grandes Estados totalitarios del siglo XX" (1997: 195).

El radicalismo de esta proposición, si bien generó reacciones críticas, también suscitó un intenso eco en las humanidades y las ciencias sociales, dado que la nuda vida, la excepción y los campos de concentración y de exterminio se convirtieron en figuras corrientes para pensar nuestro mundo y sus políticas represivas así como sus prácticas humanitarias.[27]

Si Walter Benjamin y Hannah Arendt dejaban abierta la puerta a una posible reconciliación entre la existencia corporal y la vida política, la naturaleza y la historia, la biología y la biografía, Giorgio Agamben excluye definitivamente esta hipótesis. A su entender, las dos formas de vida son incompatibles y a la vez se confunden, para mal. Se excluyen una a la otra y la nuda vida prevalece cada vez más sobre la vida calificada; además, se incluyen una a la otra y la nuda vida se mezcla con la vida calificada. Por ende, observamos una "separación de lo humanitario y lo político" que es la expresión extrema del "entrelazamiento de bíos y zoé " (1997: 144 y 202). Desde esta perspectiva, hay un continuo entre el campo de concentración y el campo de refugiados: "El estadio de Bari donde la policía italiana amontonó provisoriamente en 1991 a todos los inmigrantes ilegales albaneses antes de devolverlos a su país; el Velódromo de Invierno [Vel' d'Hiv'] donde las autoridades de Vichy reunieron a los judíos para ponerlos luego en manos de los alemanes; el Konzentrationslager für Ausländer de Cottbus-Sielow donde el gobierno de Weimar juntó a los refugiados judíos del Este". Según esta visión del mundo, no cabe imaginar salida alguna: "No hay retorno de los campos a la política clásica" (Agamben, 1997; ed. ingl.: 133, 188 y 202).

Más allá de este pesimismo radical, la tragedia de la ampliación del homo sacer a las sociedades contemporáneas sugiere otras dos observaciones. Por un lado, hay una concepción jerárquica de las vidas (que reduce la vida física a la nuda vida) que es también una concepción jerárquica de los seres humanos (entre aquellos a quienes sólo les queda la nuda vida y aquellos que tienen una vida calificada). Por otro, hay una concepción indiferenciada de la política (en que la distinción entre la deportación al país natal y la

deportación a los campos de exterminio se torna secundaria) que es también una concepción indiferenciada de la polis (dado que en ninguno de los dos casos es posible un retorno a la política). Sin caricaturizar la tesis del filósofo italiano, cuya potencia crítica indudablemente resulta provocativa, lo cierto es que podría decirse que esta lectura de la política de la vida no es democrática debido a la jerarquía de vidas que supone y la indistinción de lo político que implica, y quizás aún más por la desaparición de los sujetos.

Epílogo 1 (la ausencia de Foucault)

Podría sorprendernos la ausencia de referencias a Michel Foucault en una genealogía de la biopolítica, aquí considerada como política de la vida biológica. ¿No fue él quien acuñó la palabra como una de las dos expresiones del biopoder, "el poder de hacer vivir y dejar morir", en el cual vio el ingreso a nuestra modernidad política?[28] ¿No fue él el autor a quien Giorgio Agamben (1997; ed. ingl.: 5) involucra en su propia reflexión sobre "el proceso en virtud del cual, en los umbrales de la Edad Contemporánea, la vida natural comienza a incluirse en los mecanismos y cálculos del poder estatal, y la política se convierte en biopolítica"? Indudablemente deberíamos responder "sí" a las dos preguntas, pero también agregar que, de hecho, como he intentado demostrar en otra ocasión, cuando habla de biopolítica, Michel Foucault no centra su interés en la vida, sino, como hemos visto, en las "poblaciones" a las cuales se considera una invención moderna.[29]

El interrogante acerca de qué era este gobierno de la vida continúa abierto. Los seguidores de Foucault suelen clausurar sus potencialidades. Sin embargo, habría que recordar que, por una serie de razones, desde su compromiso personal con varios movimientos sociales y protestas políticas de su tiempo hasta su ulterior inclinación teórica hacia la dimensión ética del gobierno de sí y de los otros, Foucault tenía una percepción muy democrática de la vida pública y privada.

Biografías

“Todos somos sobrevivientes con una prórroga (y desde un punto de vista geopolítico, la insistencia, en un mundo más desigual que nunca, recae en los miles de millones de seres vivos –humanos o no– a los que se niegan no sólo los elementales “derechos del hombre” que datan de hace dos siglos y se amplían sin cesar, sino ante todo el derecho a una vida digna de vivirse)”. Este aparte es muy notable en la última entrevista a Jacques Derrida, que por lo demás es esencialmente personal. Con todo, no causa sorpresa, visto su compromiso con muchas causas y en especial –tal vez lo hayamos olvidado– con la lucha contra el apartheid. La frase invita a dar un giro político a la evocación de su experiencia personal, que la inscribiría en una interrogación más general sobre la desigualdad global desde el punto de vista de la vida y la supervivencia.

Proseguiré mi indagación en esta dirección: analizaré tres fragmentos biográficos recopilados en los pueblos satélites de Soweto y Alexandra, cerca de Johannesburgo, y terminaré con una figura pública, para poner de relieve en qué medida la existencia física y la vida calificada encuentran una compleja y sutil articulación, no en el modo trágico de la excepción, sino en la experiencia corriente de unas personas dentro de un espacio democrático.

Esta investigación se ocupa del sida en Sudáfrica entre 2000 y 2005, cuando el país se convirtió en el más afectado en el mundo por esa enfermedad: alrededor de cinco millones de individuos infectados, cerca de la quinta parte de la población adulta (Fassin, 2006b).[30] La epidemia puso al descubierto grandes desigualdades que la política de segregación y, más adelante, el régimen del apartheid habían profundizado. La más visible de esas disparidades tenía que ver con el acceso a los retrovirales, complicado por la renuencia del gobierno a implementar una atención sanitaria y una política preventiva eficaces. Las cuatro personas que menciono se enfrentaron a la cuestión de la supervivencia en la misma medida

en que, trágicamente, lo hizo el país entero o, mejor dicho, parte de él: el director del Centro de Investigación Actuarial de la Universidad de Ciudad del Cabo, Rob Dorrington, previó una reducción de veinte años en la expectativa de vida de los africanos durante las siguientes dos décadas, y el director del Consejo de Investigación Médica de Sudáfrica, Malegapuru Makgoba, anunció en tono dramático que llegaría el día en que los negros fueran una minoría. Mi reflexión sobre los cuatro casos alude sobre todo a extractos de entrevistas, pero está inmersa en un trabajo etnográfico realizado a lo largo de seis años, lo cual me permite aventurar algunas de las interpretaciones que propongo y trazar un paralelo con el mismo tipo de material oral de la última entrevista de Derrida.

Sé que sobreviviré

En su casita de Alexandra donde la confina su enfermedad, ahora en su etapa terminal, Sophia me saluda con estas palabras: “Pasó tanto tiempo desde la última vez que lo vi”, y agrega con una sonrisa triste: “La próxima vez estaré muerta”. Conoce la gravedad de su estado y, en efecto, ya ha hecho disposiciones acerca de su funeral. Sin embargo, un poco después me dice: “Creo que sobreviviré: tengo esa creencia. Sé que sobreviviré”. ¿Cómo podemos pensar esta tensión entre la previsión de la muerte y la expectativa de supervivencia? ¿Y cómo podemos dejar de trazar un paralelo entre esta formulación –y esta experiencia, tal vez– y la de Derrida?

Está claro que a primera vista podríamos advertir aquí una contradicción: el reconocimiento de una muerte pronosticada contra la negación de una perspectiva intolerable. En realidad, más que de contradicción deberíamos hablar de ambigüedad, una especie de vacilación psicológica entre el realismo y el optimismo. Una referencia religiosa fortalece esta interpretación: “Lo lograré, porque mi iglesia me ayuda mucho, hasta el sacerdote me ayuda mucho”. Las numerosas iglesias africanas, en su mayoría cristianas (Sophia es metodista), reclutan a muchos de sus fieles entre los

pacientes de sida, a quienes prometen una supervivencia que es a la vez curación física, renacimiento moral y felicidad espiritual en el más allá. La distinción entre las tres promesas nunca es clara, y precisamente esa irresolución hace que los momentos dolorosos sean tolerables y a veces incluso felices. Las fronteras entre la vida natural, la vida buena y la vida eterna son porosas, y los pacientes de sida consideran la supervivencia en todos estos registros al mismo tiempo. Cuando Sophia exclama, extrañamente: "¡No quiero que este virus me destruya la vida!", se sitúa, en consecuencia, más allá de la aparente contradicción entre sus palabras y su estado.

Pese a todo, en una segunda mirada –que no es, de todos modos, incompatible con el análisis previo– debemos considerar en un sentido más profundo la tensión atestiguada en sus afirmaciones. Sophia sabe que va a morir; ha hablado con un sacerdote para decirle con plena exactitud cómo quiere que sea su entierro y hasta ha elegido la música que se tocará ese día. La supervivencia a que alude cuando dice "Sé qué sobreviviré" corresponde a dos órdenes de realidad. Por un lado, es la vida que resta vivirse, de la que quiere disfrutar de manera tan plena y significativa como sea posible. Pretende usar su prórroga para visitar la tumba de su padre y realizar un ritual de separación y reparación. Debe hablar con él y contarle de su enfermedad, la muerte de su novio, el nacimiento de su hijo. Pero el tiempo que resta también está compuesto de momentos de felicidad. Sophia acaba de conocer a un hombre que está enamorado de ella; ya le ha revelado su situación. Él no ha dejado de visitarla y su compañía la consuela. Ella le habla de su enfermedad, sus síntomas, sus medicamentos, sus temores, y de la imposibilidad de llevar una vida normal como pareja. Así, su existencia física alimenta su vida afectiva, aunque sin confusión alguna entre las dos.

Por otro lado, hay una vida que sobrevivirá a su muerte y le permitirá existir para otros más allá de su desaparición corporal. Dejará un hijo que, lo sabe, será objeto de disputas entre su familia materna y su familia paterna, en especial debido a los subsidios de crianza que los abuelos reciben del Estado por hacerse cargo de los huérfanos. Pero para que su hijo la recuerde mucho tiempo después de su muerte, Sophia, como suelen hacer los pacientes con la ayuda de organizaciones no gubernamentales, ha preparado una caja de

recuerdos. Esta contiene diversos objetos: ropa, un zapato, una foto suya antes de que la enfermedad la consumiera, una cinta en la que ha grabado un relato autobiográfico de pocos minutos, un cuaderno donde registra una versión escrita de su historia y la impresión de la palma de su mano, tomada en yeso. Para Sophia, la supervivencia significa entonces "seguir viviendo" y "vivir más allá de la muerte", como afirma Derrida en su entrevista. Ella lo dice con palabras simples pero profundas que he escuchado más de una vez en Sudáfrica.

Es sólo una vida normal

Hablar con Mesias me permitió entender la gran interconexión de las formas de vida que –sin confundirse– se reflejaban en las palabras de mis interlocutores; por ejemplo, en Soweto, donde yo lo había conocido. "Lo único es que el desafío de la vida estará ahí cuando te despiertes por la mañana, y eso si te despiertas por la mañana. Porque, sabes, nuestro rumbo es nacer y morir, pero en el medio está la vida." Intrigado por esta formulación al estilo de Arendt, le pregunté qué significaba eso más específicamente para él: "Mi vida: es sólo una vida normal. Vida normal es lo que la gente hace de ella. Eso es una vida normal: tener comida en el estómago, tener alguien a tu lado, ser respetado en tu comunidad". La vida fisiológica, la vida afectiva y la vida social: una trilogía de vidas calificadas que no trazan una línea de separación entre el cuerpo y la sociedad. Esta descripción corresponde con precisión a lo que por fin Mesias había logrado al cabo de muchos años sin que se cumpliera ninguna de esas tres condiciones. Pero ¿qué quería decir con esa notable formulación, "vida normal"? A la luz de los muchos intercambios que tuvimos a lo largo de varios años, me parece que su significación era doble: primero, es una vida corriente (está dentro de la norma considerada como la media estadística), y segundo, es una vida moral (se ajusta a la norma en el sentido de lo que es bueno). De hecho, tanto la vida corriente como la vida moral eran una nueva experiencia para él, dado que hasta entonces sólo había conocido la incertidumbre y el desorden en su vida privada y

pública.

Originario de la provincia de Limpopo, en el norte del país, cuando Mesias llegó a la ciudad llevó la vida turbulenta y precaria típica de muchos adolescentes y jóvenes en los últimos años del régimen del apartheid. Vivió algún tiempo con una prostituta y luego conoció a una mujer con la cual tuvo un hijo, que murió de sida pocos meses después. Así, los dos descubrieron su estado viral. Con el tiempo se separaron y Mesias se instaló en el pueblo de residencia de su familia. Vivió allí con una compañera a quien no reveló su afección, y un día ella se enteró de que también estaba infectada. Más que la preocupación por su propia enfermedad, lo que había afectado profundamente a Mesias era la idea de que tal vez la había transmitido a la mujer que amaba. Su compañera lo había iniciado en la Iglesia Cristiana Sion, el grupo religioso más importante de Sudáfrica, y esta experiencia aceleró su conversión moral. Adoptó a un niño discapacitado, dejó de beber y salir y participó en campañas de prevención del sida. Pronto se granjeó la estima de su barrio e incluso más allá, dado que a menudo hablaba por radio de su condición y promovía las prácticas seguras. El subsidio de discapacidad que recibía del Estado como un derecho debido a su enfermedad le brindó por primera vez la oportunidad de tener una existencia decente e independiente: pudo incluso alquilar una casa. La enfermedad se transformó en un recurso social, no sólo por sus consecuencias económicas, sino también por sus implicaciones morales y hasta cívicas. Para utilizar las palabras de Derrida, Mesias había "aprendido a vivir". Tal como muchos otros pacientes que conocí en Sudáfrica.

No soy de las que se mueren

Al final de una larga entrevista que me había concedido, Magda, a quien conocía desde bastante tiempo atrás, señaló: "La gente dice: 'Sí, te vas a morir porque eres VIH positiva'. Y yo: 'No soy de las que se mueren'. Estoy viviendo, estoy siendo fuerte, porque ahora nadie me asusta". Aún joven, había tenido una vida particularmente

difícil. Durante su infancia, criada por su abuela en una zona rural de Lesoto, uno de sus tíos la sometió a violaciones reiteradas. Cuando su madre, una trabajadora migrante, le pidió que fuera a vivir con ella en su nueva casa de KwaZulu-Natal, Magda quedó sujeta a la autoridad de un padrastro violento que constantemente la hacía objeto de abusos sexuales. A los 18 años se marchó a Johannesburgo, donde, sin recursos ni albergue, dormía con hombres a quienes conocía en la calle a cambio de una comida o un trago. No consideraba esta actividad como prostitución, que para ella era el trabajo sexual organizado en hoteles. Se veía como una mera sobreviviente y para describirse utilizaba una palabra zulú, phanding, que significa "rascar el suelo para encontrar comida" y se utiliza en los townships para referirse a estas interacciones sexuales que permiten a las mujeres conseguir escasos recursos y cierta protección. Luego tuvo diversos trabajos y varios novios. Con uno de ellos tuvo un hijo que murió muy pequeño de sida. Afectada ella misma por la enfermedad, alquiló por su cuenta una choza en Alexandra e inició una nueva vida.

La contrató una organización no gubernamental local financiada por fondos internacionales y dedicada a los cuidados a domicilio. Como Magda también comenzó a recibir un subsidio por discapacidad del Estado a causa de su salud, su situación económica mejoró muy pronto. Decidió entonces tener un hijo, pero para evitar el trágico destino del primero se ofreció a participar como voluntaria en un ensayo clínico en el hospital de Soweto. Le administraron drogas antirretrovirales para la prevención de la transmisión de madre a hijo y luego como tratamiento para su enfermedad. En esa época el gobierno todavía tenía dudas acerca de la eficacia y el riesgo de esos fármacos y no había autorizado su uso en los servicios públicos de salud. El niño nació saludable y el estado de Magda también tuvo una notable mejoría. Debido a su asociación con los trabajadores sociales y médicos dedicados a combatir el sida, se convirtió en una activista. Participó en numerosas marchas y protestas multitudinarias contra el gobierno, y aparecieron varios artículos periodísticos sobre ella en la prensa nacional y hasta en la internacional. Magda pudo recuperar su vida de la violencia, la miseria y la enfermedad, que habían parecido robársela. Incluso creó, sobre la base de la amenaza que pesaba sobre su vida biológica, un proyecto político que dio un nuevo

significado a su vida pública, al mismo tiempo que fundaba un proyecto familiar que otorgó un nuevo sentido a su vida privada, y pudo escapar con ello a la disyuntiva entre la polis y el oikos. Y como Jacques Derrida, nunca “aprendió a aceptar la muerte”. Su supervivencia corporal, improbable al descubrirse su enfermedad, fue una prórroga ganada contra su destino mortal gracias a una serie de compromisos sociales y combates políticos que tenían por objeto la vida biológica.

Epílogo 2 (la presencia de Achmat)

La figura de Zachie Achmat se destaca por su preeminencia en el mundo del sida de Sudáfrica. Cofundador de la Campaña de Acción por el Tratamiento, fue mucho más que su presidente oficial: literalmente encarnó su lucha. Criado en un pueblo satélite destinado a mestizos, activista gay y paciente aquejado de sida, está comprometido a fondo con estas causas. Sin embargo, fue la Campaña de Acción por el Tratamiento la que le valió un reconocimiento nacional e internacional. En un comienzo, esta organización luchó contra la industria farmacéutica porque sus medicamentos eran inaccesibles para la economía de la gran mayoría de los pacientes del continente africano, y luego contra el gobierno, cuyos principios heterodoxos eran un obstáculo para la distribución de drogas antirretrovirales en los hospitales. La gama de actividades de la Campaña de Acción por el Tratamiento era amplia y provocativa y tenía como ámbito tanto la calle como los medios y la justicia. En un caso memorable, el sustanciado en el Tribunal Supremo de Pretoria contra el ministro de Salud en nombre del derecho constitucional a la vida, el juez obligó al gobierno a implementar sin demora la prevención efectiva de la transmisión de madres a hijos.[31] A lo largo de tantos años de lucha, en un gesto notable, Achmat se negó a tomar los medicamentos que le recetaban, afirmando que sólo iniciaría su tratamiento cuando este estuviera al alcance de todos los sudafricanos.

Lejos de ser una tragedia sufrida en la pasividad, la enfermedad se convirtió en un recurso activamente movilizado. Achmat hizo de su sufrimiento privado una causa pública. Al poner en juego su existencia física, desbarataba la presunta separación entre lo biológico y lo político. Defendía una ciudadanía biológica, para utilizar la expresión de Adriana Petryna (2002) discutida en el capitulo previo, que también era una ciudadanía política. Muchas de las luchas emprendidas durante los años noventa y la década siguiente para acceder a la atención de la salud en distintas partes del mundo –desde la excepción sanitaria de la Organización Mundial del Comercio en Doha hasta la ayuda médica del Estado a los inmigrantes indocumentados en Francia– son ejemplos de los numerosos episodios en que la vida se ha utilizado como un recurso para conquistar derechos que, sin lugar a dudas, no pueden reducirse a su dimensión biológica: precisamente porque son derechos y no obligaciones, también es preciso considerarlos políticos. Esas luchas ponen a prueba la democracia en la misma medida en que la fomentan. Una lectura que simplifique la política de la vida soslaya esta dialéctica, que tiene a los agentes sociales como uno de sus componentes.

*

La supervivencia, en el sentido que Jacques Derrida atribuyó al concepto en su última entrevista, no sólo modifica líneas a menudo demasiado anquilosadas entre la vida biológica y la vida política: también abre un espacio ético para la reflexión y la acción. Durante la última década, el pensamiento crítico solió tomar como objetos la biopolítica y la política de la vida. De ese modo develó el trato que los poderes, el mercado o el Estado han dado a individuos y grupos e incluso a naciones enteras, tanto durante el período colonial como en la era contemporánea.

Sin embargo, debido a su ampliación indiscriminada, este poderoso instrumento ha perdido parte de su agudeza analítica y su potencial heurístico. Por un lado, la reducción binaria de la vida a la

oposición entre naturaleza e historia, nuda vida y vida calificada, cuando se toma de la indagación filosófica para aplicarla de manera sistemática en los estudios sociológicos o antropológicos, borra gran parte de la complejidad y riqueza de la vida en sociedad tal como se la observa en los hechos. Por otro lado, los prejuicios normativos que subyacen a la evaluación de las formas de vida y la política de la vida, cuando se generalizan a un conjunto indiferenciado de hechos sociales, terminan por privar de legitimidad, voz y acción a los agentes sociales. Por ende, el riesgo es tanto académico como político, y exige una atención ética.

En realidad, la genealogía de ese linaje intelectual nos recuerda que los principales creadores de estas teorías expresaron tensiones y vacilaciones en su trabajo, que fue con frecuencia más complejo, y a veces incluso más oscuro, que su forma reducida y traducida en las humanidades y las ciencias sociales de nuestros días. Y también las biografías, aquí limitadas a fragmentos de vidas sudafricanas que he descrito y analizado con mayor detalle en otros lugares, sugieren la necesidad de complejizar los modelos dualistas que oponen la vida biológica y la vida política. Es indudable que en ocasiones poderes como el mercado y el Estado actúan como si los seres humanos pudiesen reducirse a la "mera vida"; pero las fuerzas democráticas, incluidas las que están dentro de la estructura de poder, tienden a producir estrategias alternativas que escapan a esa reducción. Y las personas mismas, aun bajo condiciones de dominación, manejan tácticas sutiles que transforman su vida física en un instrumento político, un recurso moral o una expresión afectiva.

Con todo, demos un paso más: la etnografía nos invita a reconsiderar lo que es la vida o, mejor, lo que los seres humanos hacen de la suya, y, recíprocamente, el modo en que su vida cuestiona en forma permanente lo que es ser humano. "El desdibujamiento entre lo que es humano y lo que no lo es se confunde poco a poco con los borrosos límites entre lo que es vida y lo que no lo es", escribe Veena Das. En la huella de Wittgenstein y Cavell, esta autora destaca que nuestra manera habitual de pensar las formas de vida "no sólo oscurece la absorción mutua de lo natural y lo social sino que también hace hincapié en la forma a expensas de la vida" (Das, 2007: 15). Los científicos sociales deberían hacer un esfuerzo incesante por retomar esta indagación

sobre la vida en sus múltiples formas, pero también en su expresión cotidiana de lo humano.

▪

[d] Este texto fue en su origen una ponencia titulada “Survivre” que escribí para el homenaje póstumo rendido a Jacques Derrida el 11 de diciembre de 2004 en la EHESS de París. Su intención inicial se amplía para dar cabida a una reflexión en torno a sus últimos pensamientos. Agradezco a Linda Garat su exhaustiva revisión del manuscrito.

Parte II

Políticas del cuerpo

3. El territorio del sufrimiento

En las ciencias sociales, durante mucho tiempo el cuerpo fue el punto ciego que parecía resistirse a la invitación programática formulada por Marcel Mauss más de medio siglo atrás.[32] Sin embargo, de dos décadas a esta parte, diversos trabajos sociológicos, antropológicos, históricos, a menudo influidos por la obra de Michel Foucault, lo han tomado como una realidad social, producto de una construcción histórica y de representaciones culturales, objeto de invención de saberes y lugar de expresión del poder. Sin embargo, en esta iniciativa en que la biopolítica se encontraba con la anatomopolítica,[33] la mayoría de las veces el cuerpo apareció como la materia sobre la cual se inscribe la norma y se manifiesta la violencia, en vez de adoptarse el punto de vista de lo que los individuos hacen con él cuando están frente al Estado, la ciencia, la medicina, la autoridad. Así, la cuestión de los usos políticos del cuerpo quedó –en gran medida– fuera de análisis.[34] Este texto se ocupa de esos usos, a partir de dos situaciones ejemplares en las cuales hay agentes que se valen de su cuerpo, de las desventuras que testimonia y de las historias que atestigua, para dar fundamento a una demanda que pone en juego su existencia. El examen de las súplicas –si se acepta la trasposición de este término del Antiguo Régimen a la época contemporánea– que dirigen al Estado para justificar lo que esperan de él permitirá trazar un esbozo de lo que podría ser una antropología política del cuerpo.

“Como soy uno de los que cobra el salario mínimo social, me albergó una persona que ahora vive en la región de Auxerre. No tenía ni agua ni electricidad y por eso me endeudé, estoy enfermo y soy depresivo y epiléptico, lo cual me hace no apto para el trabajo. Además, estoy divorciándome, pero por suerte no tuve hijos. Ahora volvieron a dar el agua, porque había una factura impaga y espero la factura para hacérselas llegar. Igual, no tengo ni ducha, nada. Voy a las duchas en los barrios de la Plaine Saint-Denis, con los bonos departamentales. Ayúdenme, por favor. Mi madre es

cardíaca, tomo el tren que son unos doscientos sesenta francos cada vez para ir a verla. Pido de seis mil a siete mil francos, ¿o más? Como a ustedes les parezca." Esta súplica es una de las veinte mil dirigidas a la Dirección Departamental de Asuntos Sanitarios y Sociales de Seine-Saint-Denis en el primer semestre de 1998, luego de que el gobierno crease un fondo de urgencia social de mil millones de francos con que dar una respuesta política al "movimiento de desempleados y precarios" (Fassin, 2000). Una súplica en la cual patología y sufrimiento, problemas de higiene y dificultades habitacionales, ausencia de hijos y presencia de una madre enferma se mezclan en una argumentación patética que pone en escena la incorporación de la miseria. En este caso, se trata de un hombre desempleado que recibe del Estado el ingreso mínimo social. Debe relatarse en pocas palabras, develar la angustia en los más íntimos detalles de la cotidianidad y los signos más demostrativos del estado físico, para justificar y atestiguar a la vez una necesidad material extrema que impulse a la comisión departamental a otorgar algún subsidio. Para suscitar la generosidad de la administración hay que hablarle del cuerpo que sufre.

"Al señor alcalde. Vistas las facultades que se le han atribuido en el artículo X de la ordenanza del 8 de mayo de 1945, apelo a su gran bondad e insisto después de recibir un rechazo inesperado, sin duda debido a un malentendido, durante mi entrevista con la agente médica de la Dirección Departamental de Asuntos Sanitarios y Sociales. Contrariamente a lo que yo esperaba, sin hacer preguntas, ella eligió entre los pocos resultados negativos que no tenían relación con mi padecimiento. Es cierto, mi venida a este país no se debió a motivos médicos. Sin embargo, después de seis años de seguimientos sin control, siempre por la misma enfermedad y ahora con la llegada de la ayuda médica que por fin me permitirá recibir una atención regular, me habría gustado ser admitido en ese marco; habría sido deseable. En efecto, en esa época ya integraba un grupo de comité de estudiantes de Dakar, amenazado y buscado entre otros por la policía; por eso, tenía miedo de terminar como muchos olvidados en las cárceles. De allí mi llegada imprevista a Francia. Visto que era hijo de una víctima de guerra en el regimiento de tiradores senegaleses, y a la vez –desde mi llegada en 1990– único sostén de mi familia, aparte de su pensión militar que le llega tarde

y es hinsufisiente, por todas esas razones, es evidente que mi retorno en estas condiciones me parece imposible. Sin embargo, a título ececional, le ruego señor prefecto me otorgue el permiso de residencia aunque sea para seguir atendiéndome. A la espera de una respuesta favorable, reciba mi sincero saludo."

Esta otra solicitud es una más de las muchas presentadas por año al alcalde de Seine-Saint-Denis en procura de obtener un permiso de residencia en nombre de la "razón humanitaria", según la terminología en uso en el lenguaje administrativo.[35] En ella se invoca el cuerpo enfermo a causa de la falta de reconocimiento de los antecedentes políticos del solicitante, que habrían podido valerle el asilo; de las heridas de guerra de su padre al servicio del ejército francés, que habrían podido justificar la gratitud de la patria, y de los diez años pasados en territorio nacional que le habrían asegurado automáticamente una tarjeta de residencia si él hubiese estado en condiciones de demostrarlos. La carta reivindica un derecho a permanecer en Francia que al parecer se deduce del derecho a recibir atención ya reconocido por la ayuda médica, pero se inscribe en una biografía en escorzo que, sin escatimar medios, viene a sostener el pedido de reconocimiento. En este caso el relato sirve para vincular el cuerpo sufriente a un tejido de argumentos que supuestamente fundan una legitimidad de la persona.

Cuadros de una exposición

Específicamente, aquí nos interesa una forma de gobierno de los hombres que no es una política mediante la cual la ley (moral o jurídica) se imponga al cuerpo en nombre de comportamientos presuntamente sanos (para prevenir una patología, en el caso de la salud pública) o normales (para descartar la desviación si involucra el orden público). Al contrario, consiste en una política en que lo que da derecho es el cuerpo, en razón de la enfermedad (que justifica una atención) o del sufrimiento (que apela a la compasión), a un permiso de residencia, a una ayuda de urgencia. Por consiguiente, más que la imposición de un biopoder, en el sentido en que lo entendía Foucault (1976: 172-211 [127-152]) –es decir, una "disciplina" individual y colectiva de las conductas–, en esos pedidos a las instituciones hay que ver la implementación de una biolegitimidad, tal como he propuesto llamar a esta forma de reconocimiento social de la vida como "bien supremo", para recordar las ya mencionadas palabras de Hannah Arendt (1963; ed. fr.: 82-165). La exposición del cuerpo propio por el relato de uno mismo (la modalidad más usual de justificación de las ayudas sociales), pero también, a veces, a la vista de los demás (procedimiento habitual de certificación de una enfermedad para un extranjero que pide una regularización con objetivos médicos, o de prueba de secuelas de la tortura para un solicitante de asilo, como veremos en el próximo capítulo); poner en juego la vida propia al contarla (en forma escrita –la súplica dirigida a una administración– o con la expresión oral de la solicitud hecha a un trabajador social) e incluso arriesgarla (tanto en las huelgas de hambre de los indocumentados como en los intentos de ingreso clandestino a un territorio extranjero): otras tantas expresiones locales del imperio creciente de la biolegitimidad que ha sido analizada previamente. La exposición de uno mismo, sea que suponga un ejercicio narrativo o un develamiento físico (lo uno no excluye lo otro), pertenece a las figuras contemporáneas del gobierno y, en particular cuando uno llega a exponer su propio cuerpo, a las figuras contemporáneas del

gobierno de los dominados.

En efecto, el cuerpo, enfermo o sufriente, se inviste en esas situaciones de una especie de reconocimiento social en última instancia que se intenta hacer valer cuando los restantes fundamentos de legitimidad parecen agotados. En el primer ejemplo, el de un beneficiario del apoyo del Estado, la invocación de patologías además puede servir para justificar la imposibilidad de encontrar un empleo (“depresivo y epiléptico, lo cual me hace no apto para el trabajo”), una justificación acaso más honorable que los habituales criterios de lo que se da en llamar “inempleabilidad” (la edad, la falta de calificación, la duración del desempleo). En el segundo caso, el del hombre senegalés en situación irregular, el recurso al argumento de una afección para la cual no consigue atención médica aparece como la única posibilidad que queda (“a título ececional, le ruego […] me otorgue el permiso de residencia aunque sea para seguir atendiéndome”), ya que no se lo ha reconocido sobre la base de los otros elementos a los cuales podía apelar (amenazas políticas en su país, años pasados en Francia e incluso antecedentes militares familiares). Más allá de la diferencia de las situaciones objetivas y de los contextos reglamentarios que subyacen a estas dos historias, los dos solicitantes tienen en común el uso de su cuerpo como último recurso con que aspirar al precioso bien que constituye la ayuda de urgencia o el permiso de residencia. Bien precioso en cuanto condiciona, sin más, la posibilidad de existir desde el punto de vista social para uno, jurídico para el otro, cuando los ingresos del primero son tan bajos y la presencia del segundo está tan amenazada. Bien precioso en cuanto brinda –durante un tiempo, es cierto, y, por supuesto, de manera precaria– relativa seguridad material contra las vicisitudes de la existencia: los pocos miles de francos otorgados le permiten “aguantar” hasta el próximo cobro de su ingreso mínimo social (y hacer esperar a los dos comerciantes con quienes tiene casi dos años de deudas “por alimentos”); el permiso de residencia o la tarjeta con un año de vigencia facultan al hombre para esperar una renovación en la medida en que pueda invocar la atención médica (pero la curación de su enfermedad significará el fin de esa última esperanza).

La economía política de la desigualdad muestra, desde hace un siglo y medio, que en las relaciones de producción los dominados utilizan

su cuerpo como fuerza de trabajo. Aquí se trata de una economía moral de la ilegitimidad en la cual, sometidos a esas relaciones de poder, los dominados llegan a usar su cuerpo como fuente de derechos. Está claro que la cuestión no pasa por sustituir una "economía" por otra, ya que los principios de desigualdad subyacen a las lógicas de la ilegitimidad (la presencia misma de los inmigrantes aparece como problemática cuando la mano de obra no calificada extranjera se torna superflua); por su parte, las jerarquías de legitimidad sirven para corromper los principios de igualdad (las formas de explotación más duras pueden quedar de manifiesto en relación con las poblaciones que gozan de menor aceptación social, por ejemplo, los extranjeros en situación irregular).[36] Sin embargo, en el análisis del tratamiento de los grupos dominados en las sociedades contemporáneas la atención prestada casi de manera excluyente a las lógicas de la producción capitalista ha llevado a no tomar en debida cuenta los argumentos morales que fundan las decisiones políticas más cotidianas respecto de esos grupos y sus efectos en la manera como estos presentan la reivindicación de una existencia social para sí mismos.

En este sentido, la movilización del cuerpo alterado –enfermo o sufriente– como recurso en la relación con el Estado –Estado social que presta ayuda a los más necesitados en el primer caso; Estado nacional que entrega los permisos de residencia a los extranjeros, en el segundo– exige un análisis de esta forma particular de gobierno de los cuerpos, que es también un gobierno por los cuerpos. También es necesario agregar que el cuerpo del que aquí se trata es un cuerpo físico y psíquico a la vez, y es sabido hasta qué punto, a través de las categorías psiquiátricas del "trauma psíquico" y el "sufrimiento psíquico",[37] ese cuerpo inmaterial ha adquirido una legitimidad creciente en el manejo de las víctimas de los desórdenes sociales. Con todo, hay que hacer una aclaración: el cuerpo no se expone estática y ni siquiera físicamente, sino que se lo construye por medio de los relatos autobiográficos o, más a menudo, de los fragmentos narrativos en los cuales se sitúan –dentro de discursos cuya dimensión argumentativa hay que tomar en cuenta–[38] las alteraciones que lo afectan.

Para mostrar los resortes de esta modalidad particular del gobierno de los cuerpos nos apoyaremos aquí en dos investigaciones: la

primera se refiere al estudio de trescientos expedientes de solicitantes de ayuda de urgencia, completado con entrevistas con agentes que participaron en la distribución de los fondos, y la segunda se ocupa de unas cuarenta historias de extranjeros que solicitaron tarjetas de residencia para recibir atención médica y de una serie de entrevistas con los agentes encargados de comunicar su opinión en ese marco a los servicios de las prefecturas. Las investigaciones se realizaron entre 1998 y 2001, en lo esencial, en terrenos de Seine-Saint-Denis, departamento que durante la década de 1990 cristalizó la imagen del problema social. En primer lugar presentaremos las dos escenas sobre las cuales se realizaron esas investigaciones y describiremos los dispositivos específicamente puestos en marcha para la gestión de estas dos poblaciones: "desempleados y precarios", por un lado, e "indocumentados", por otro, para retomar los términos con que sus integrantes se autodesignan. Les seguirá el análisis de las argumentaciones desplegadas por los solicitantes; indagaremos con mayor detenimiento el lugar que en ellas ocupa el cuerpo en la medida en que lo afecta la condición misma en nombre de la cual se solicita el bien preciado: ayuda de urgencia o permiso de residencia. Nos interrogaremos, entonces, acerca de los principios de justicia y las prácticas de juicio que se ponen a prueba en esas situaciones de decisión que tienen efectos directos en la vida cotidiana e incluso en la supervivencia de las personas, y acerca de la significación de esta forma de gobierno de la vida.

Dos escenas, pues, en que se exponen cuerpos sufrientes con la esperanza de despertar sentimientos de justicia o compasión que permitan a uno obtener una ayuda económica, a otro, un permiso de residencia.

En la primera,[39] cerca de un millón de solicitantes del fondo de urgencia social establecido en enero de 1998, en el momento de mayor vigor del llamado movimiento social "de desempleados y precarios" que, desde el otoño del año anterior, no deja de ampliarse a raíz de la eliminación de los "fondos sociales" de la Unédic (Unión para el Empleo en la Industria y el Comercio, organización encargada de la gestión del seguro de desempleo) que hasta entonces se utilizaban precisamente para otorgar ayudas económicas específicas a las personas que habían quedado desempleadas. "Los mil millones" que –según anunció el primer ministro días después de Navidad– iban a servir para responder a las necesidades más acuciantes, serían destinados –dice la circular ministerial– "a las personas y familias que, a pesar de los dispositivos existentes, están expuestas a riesgos serios para preservar su condición de existencia". Compete a los servicios descentralizados del Estado, la mayoría de las veces la Dirección Departamental de Asuntos Sanitarios y Sociales bajo la responsabilidad del alcalde, la tarea de distribuir ese maná. Así sucede en Seine-Saint-Denis, donde se realizó la investigación a la que hacemos referencia aquí. Ese departamento, el más desfavorecido de la región de Île-de-France y figura asumida de la estigmatización social, recibió una suma a la medida de la elevada cantidad de solicitantes de empleo y de beneficiarios del ingreso mínimo social, conforme al parámetro establecido por el Ministerio de Empleo y Solidaridad: alrededor de treinta millones de francos. En respuesta al anuncio de creación de ese fondo, en seis meses se iniciaron veinte mil expedientes. Entre ellos, el 72% obtuvo de una resolución favorable, con una asignación promedio de dos mil

ciento diez francos, aunque en algunos casos el monto supera los cinco mil.

Para justificar su pedido, los solicitantes deben presentar dos tipos de documentos. Por un lado, información sobre su estado civil, la composición de su familia, sus recursos mensuales, sus gastos fijos y las deudas acumuladas, y cada uno de esos datos debe certificarse con los elementos justificativos correspondientes. Por otro, una exposición libre de los motivos y del contexto de su pedido, para la cual se destina un espacio de media página, y que concluye en la mención de la suma deseada. A continuación, una comisión de otorgamiento, integrada por altos funcionarios de la Dirección Departamental de Asuntos Sanitarios y Sociales, que representa el Estado, el Consejo General, integrado por consejeros elegidos, la Caja de Asignaciones Familiares y la Caja de Seguridad de los Desempleados, tiene la responsabilidad de pronunciarse sobre cada caso: un procedimiento muy farragoso que impone a la comisión hasta cuatro medias jornadas de trabajo por semana, con el objeto de respetar el tratamiento personalizado de los expedientes, como requería la circular ministerial. Mientras los socios del Estado, tras las primeras sesiones que sirven para refinar el dispositivo, hacen participar en este a agentes de responsabilidad intermedia, mandos medios y trabajadores sociales, por el lado de la Dirección Departamental de Asuntos Sanitarios y Sociales, en cambio, quienes se alternan en la presidencia de las sesiones son la directora, el director adjunto y un inspector, una clara demostración del compromiso de los poderes públicos en la gestión del maná estatal. Tal como testimonian las anotaciones manuscritas en los márgenes de los expedientes, que comentan tanto los elementos presentados y el texto redactado como las decisiones de otorgamiento, cada caso es objeto de un examen atento y una decisión meditada. La autoexposición, tanto objetiva (datos fácticos) como subjetiva (argumentación desplegada), se hace en un documento escrito, en que se intenta ajustar la realidad de la experiencia del solicitante a la expectativa que, a su respecto, este imagina en sus jueces. Aunque limitada por las condiciones concretas de existencia de cada solicitante y las modalidades prácticas del ejercicio de la exposición, a priori la reflexividad no puede suponerse ausente de la solicitud.

En la segunda escena,[40] algunos millares de pedidos de permisos de residencia presentados cada año dentro del marco del art. 12 bis, parágr. 11, de la ordenanza del 2 de noviembre de 1945 modificada, que estipula: “A menos que su presencia constituya una amenaza para el orden público, la tarjeta de residencia temporaria con la mención ‘vida privada y familiar’ se entrega de pleno derecho al extranjero que reside habitualmente en Francia y cuyo estado de salud requiere una atención médica que, en caso de no prestársele, pueda ocasionarle consecuencias de excepcional gravedad, siempre que no pueda efectivamente beneficiarse con un tratamiento apropiado en su país de origen”.

Sólo en el caso del departamento de Seine-Saint-Denis, donde se realizó la investigación, en 1999 había más de mil expedientes presentados con ese objeto (a comienzos de esa década, eran alrededor de ciento cincuenta). Así, a lo largo de un decenio la situación de excepción –que hasta entonces prevalecía y llevaba a que, en casos extraordinarios, el expediente de un enfermo se trasladara a la prefectura y obtuviera una resolución favorable del prefecto– fue cediendo terreno. Primero se pasó a un régimen derogatorio que, bajo el efecto de movilizaciones masivas, permitió en la primera mitad de aquella misma década que se tomaran medidas de protección –todavía discrecionales pero ya bastante comunes– para evitar la expulsión de enfermos del país. Por último, sobrevino un estado de pleno derecho que, en la ley de 1997, reconoce no sólo el acceso a un permiso de residencia sino también la posibilidad de tener un empleo. Por esta abertura reglamentaria, que durante mucho tiempo se designó con la expresión de “razón humanitaria”, se lanzó una cantidad creciente de personas que constataban el cierre gradual de las demás puertas de la regularización.

El procedimiento que permite el reconocimiento de este nuevo derecho se basa sobre un protocolo que se ha vuelto cada vez más minucioso conforme se incorporaba de manera cada vez más explícita a la legislación. En principio, un supervisor médico de la Dirección Departamental de Asuntos Sanitarios y Sociales, instruido por los servicios de la prefectura, debe emitir una opinión, desde luego protegida por el secreto de su profesión. Para pronunciarse, el supervisor se apoya en el expediente de la persona (se lo ha enviado

el médico a cargo del caso, un practicante hospitalario o, cada vez con mayor frecuencia, un perito oficial). En algunos departamentos, los extranjeros se presentan en persona y cuentan su historia a los agentes del Estado –un supervisor médico a veces asistido por enfermeras de salud pública–, pero no se los vuelve a examinar. Los dos criterios utilizados para resolver sobre la pertinencia de la solicitud son los de la ley: el estado de salud debe considerarse lo bastante grave y el acceso a un tratamiento en el país de origen, estimarse improbable. Uno y otro, desde luego, son objeto de una apreciación personal para la cual no existe ninguna norma absoluta, aunque se sabe que hay una lista de las afecciones de larga duración que disponen de una cobertura integral de la Seguridad Social (sin embargo, nadie la utiliza), y aunque en ocasiones se hacen esfuerzos por elaborar listas informativas de países en función de la disponibilidad de medicamentos y tecnologías (que, de todos modos, no responden al criterio de accesibilidad para la persona). Una vez dada a conocer al gobierno departamental, acompañada por una recomendación sobre la duración de la estadía, la opinión casi siempre es respetada por los servicios encargados de los extranjeros, a menos que se invoque una amenaza al orden público, que es poco menos que sistemática cuando existe una prohibición legal de presencia en el territorio francés, medida judicial tomada a raíz de un delito que, cada vez más a menudo, consiste en la simple negativa a embarcar en el avión cuando la persona, bajo escolta policial, es expulsada del país.

Solicitud de ayuda de urgencia o de un permiso de residencia: en estas dos circunstancias el solicitante está obligado a “presentar” por sí mismo su caso. Puede hacerlo mediante un texto escrito –y a veces dictado a otro, que lo redacta con algunos arreglos estilísticos o argumentativos– o bien enunciar un discurso oral, ante el supervisor médico encargado de resolver o del perito designado para reunir los elementos del expediente.

Los tópicos de la desdicha

En esta exposición del solicitante hay dos hechos constantes. Ante todo, el relato es fragmentario. Lejos de aspirar a la exhaustividad o tender hacia la linealidad, apunta a exponer fragmentos de vida pertinentes. Para el desempleado, los accidentes de su existencia justifican a la vez su situación presente (en la medida de lo posible, se exime de responsabilidad al respecto) y la necesidad invocada (sobre todo en términos de construcción de un proyecto). El extranjero, obviamente, exhibe los episodios patológicos –con la doble coacción de aducir su gravedad y la inaccesibilidad de los tratamientos en su país– y también el contexto en que se inscriben (todos los infortunios e injusticias parecen servir para apuntalar la queja física). En segundo lugar, la exposición declarativa nunca basta: la administración no puede conformarse con la palabra del solicitante, necesita elementos que certifiquen su veracidad. La administración de la prueba pasa por documentos oficiales. En el caso del solicitante de una ayuda económica, son los elementos justificativos de cualquier naturaleza que permitan conocer los ingresos, los gastos y el endeudamiento; pero, según las circunstancias, también lo que motiva el pedido (registro de pago de las prestaciones sociales mínimas, declaración fiscal, certificación de alquiler, facturas telefónicas, reconocimiento de deudas, promesa de contratación, etc.). En el caso de una persona que tramita un permiso de residencia por razones médicas, los elementos más frecuentes son una historia clínica y, a veces, un examen biológico o el informe de un médico (sin lo cual el experto debe intentar reconstruir por sí mismo las piezas del rompecabezas).

El cotejo de estos dos elementos –justificación por la historia, de un lado, y por los documentos, de otro– lleva a preguntarse por la utilidad del primero, cuando los segundos parecerían aportar todas las pruebas necesarias. ¿Qué argumentación sumar a la demostración de que los gastos fijos son más elevados que los

recursos? ¿Qué justificación adicional hay que dar cuando se presenta la descripción médicamente documentada de una enfermedad grave? ¿Qué necesidad hay de un alegato, cuando se han reunido los elementos de prueba que deberían bastar para tomar una decisión? De hecho, el desfase entre certificación objetiva y demanda de subjetividad revela la clave de lo que podríamos llamar "políticas de obligación".[41] El relato enriquece el pedido con una perspectiva más global y al mismo tiempo más individual acerca de la persona que lo hace. Prueba la buena fe y la buena voluntad del solicitante que acepta revelarse de ese modo. Representa la contrapartida necesaria del intercambio de prestaciones entre el Estado y sus ciudadanos.[42] Incluso cuando, como veremos, dista de parecer decisivo en las resoluciones que en medida tanto mayor se fundan sobre los hechos objetivados, es una pieza maestra del dispositivo: la administración se humaniza en esa individualización de los tratamientos. Así, el relato es el componente espiritual de la gestión de las solicitudes, y por eso hay que atribuirle toda su importancia, siquiera a causa de aquella que tiene desde la perspectiva de los solicitantes. Para ellos, ese tiempo narrativo es fundamental en la exposición de la singularidad de su caso y lo justo de su demanda. Por ende, si hacemos el esfuerzo de considerar las retóricas utilizadas por los solicitantes, comprobaremos que ponen en juego cuatro tópicos principales de la desdicha.

La necesidad, invocada con la mayor frecuencia, apela a la evidencia elemental del carácter imposible de vivir de la situación, la insuficiencia de recursos para subvenir a las funciones más primarias en el caso de los solicitantes de ayuda, la urgencia de una regularización para evitar a cualquier precio un retorno al país natal, sinónimo de una muerte anunciada. El cuerpo experimenta esta necesidad a través de las privaciones en unos y de los síntomas, en otros. Las justificaciones se plantean en términos de necesidades vitales. "No conseguimos cubrir todas nuestras necesidades de comida", escribe una mujer de 29 años que vive con 796 francos por mes y por persona, para explicar su demanda de ayuda económica. Y agrega: "Con ese dinero que nos queda para vivir no logro comprar alimentos de calidad para la salud de mis hijos. Tengo dificultades para comprar ropa de invierno y calentar la casa, porque la calefacción gasta demasiado gas". Más aún: "Si vuelvo a

mi país, Nigeria, estaré muerto al cabo de quince días", afirma un hombre sin permiso de residencia quince años después de su llegada a Francia y ahora enfermo de sida. La autorización de residencia que obtiene algunos meses más adelante para recibir atención médica le hace decir que esta enfermedad mortal "es hoy lo que lo hace vivir". Una vez más, nos encontramos aquí en el registro de la "nuda vida", según la expresión de Agamben, asimilada a las exigencias elementales del cuerpo: el hambre, el frío, la enfermedad.

La compasión, que aparece asimismo muy a menudo en las argumentaciones, pone en escena el cuerpo en una relación a la vez de simpatía y de proximidad. Simpatía que implica un traslado de afectos de la persona sufriente al agente que decide la suerte de su solicitud. Proximidad que pone al solicitante en una relación concreta e inmediata con su juez. Muchas veces la simpatía se busca mediante la mención de los niños, cuya inocencia hace la desdicha aún más inaceptable, en tanto que la proximidad es inducida por un detalle, que permite entrar de lleno en la historia, o una interpelación, que pone al interlocutor en una relación personal. "Soy una mujer sola, con dos hijos que viven conmigo", dice una mujer de 45 años que vive con 505 francos por mes y por persona. Y agrega: "Mi hijo está muy enfermo porque es asmático y me gustaría mucho sacar la alfombra y reemplazarla con linóleo. […] Pronto serán las vacaciones de verano, quiero mandar a mis hijos a pasar un mes de estadía en alguna parte de Francia, porque están muy alterados y sufren debido a la ausencia de su padre, que vive en el extranjero".

Un argelino indocumentado, que tiene una prohibición de presencia en el territorio francés por diez años a causa de un delito cometido hace otros diez y que desde entonces ha rehecho su vida, encontrado trabajo y tenido un hijo: "Aunque me expulsen, yo vuelvo. Aunque sean mil millones de veces. ¿Usted tiene hijos? ¿Sí? Entonces no tengo nada más que decirle. '¿Por qué no vienes a verme?', me pregunta mi hijo. No puedo de ningún modo abandonarlo. Si no estoy allá, el chico se va a ir al carajo".

Así definida, la compasión se opone a la "piedad":[43] en tanto las políticas sociales establecen reglas comunes destinadas a

poblaciones, la caridad pública y la razón humanitaria instruyen casos singulares suscitando una afectivización de la relación de asistencia. Conmover al lector o al oyente se convierte en un objetivo en sí mismo en la exposición de la demanda, lo cual supone competencias sociales que algunos ponen en juego con facilidad, mientras que a otros les desagradan.

El mérito forma parte de las figuras obligadas de la solicitud, aunque sus manifestaciones sean un tanto más discretas que las de los dos tópicos precedentes. Mostrar que el cuerpo resiste el deterioro (y las protestas de buena conducta y buena higiene son numerosas); que es el lugar de un proyecto de inserción (con lo que esto implica, de conformidad a los criterios de autopresentación que prevalecen en la contratación laboral), y que obedece a la norma implícita del enfermo pobre (al indicar, por ejemplo, que se sigue correctamente el tratamiento) forman parte de las obligaciones del solicitante de ayuda. De igual manera, quien solicita un permiso de residencia para recibir atención médica debe dar pruebas no sólo de que padece una enfermedad grave, sino también de que no ha faltado a su deber de observancia terapéutica y está deseoso de someterse a las exigencias de la medicina (a la inversa, no haber concertado citas o haber faltado a ellas puede ser un factor que disuada al perito). Para aumentar sus posibilidades, el solicitante cree necesario superar a los demás en la demostración de su voluntad de hacer bien las cosas. “Recibo el ingreso mínimo y tengo un hijo discapacitado que no está a mi cargo sino a cargo de su madre”, escribe un hombre de 36 años que vive solo en un apart hotel; y prosigue: “Hice una pasantía no remunerada. Me esfuerzo para dar a la madre de mi hijo algún dinero cuando puedo. Pongo una gran voluntad para salir del apuro”. Tanto los pobres como los inmigrantes reconocen como un hecho básico que la línea divisoria de la legitimidad social pasa entre meritorios y no meritorios.[44] Para unos y otros, todo estriba en mostrarse dignos de la generosidad que la sociedad les testimonia.

En cuanto a la justicia, se la menciona rara vez, dado que la exposición de uno mismo y de su sufrimiento para obtener una ayuda económica o un permiso de residencia parecen prestarse mal, desde el punto de vista de los solicitantes, a la expresión de una reivindicación de derechos. La súplica que se dirige a la Dirección

Departamental de Asuntos Sanitarios y Sociales no se aviene con facilidad a un llamado a la equidad, presente en menos de una solicitud cada diez. La historia clínica que se prepara para las autoridades departamentales supone humildad y gratitud, y las protestas –pocas– sólo aparecen en caso de rechazo. Si bien desde la época del Comité de Mendicidad Revolucionaria los auxilios prestados a los necesitados se enuncian como un "derecho", y la enfermedad grave da acceso "de pleno derecho" a un permiso de residencia desde la Ley Reseda de 1997, es fácil constatar que, para los solicitantes, su relación con el Estado supone un régimen de obligación. Es notable la paradoja de que los mismos que habían desfilado por las calles en reclamo de lo que consideraban suyo, los mismos que habían ocupado delegaciones de la Assédic e iglesias para denunciar las desigualdades e injusticias de las que eran víctimas, hayan quedado reducidos a no poder expresar su demanda, salvo en términos de necesidad y de compasión e incluso de mérito.[45] En ese marco restringido de la solicitud, aun las protestas adoptan una forma patética. "Toda mi vida aquí me dejé engañar como un tonto", explica llorando un tunecino de 35 años que acaba de recibir el aviso de que su pedido de regularización para recibir atención médica fue rechazado a causa de una prohibición de permanencia en el territorio francés dispuesta en su contra a raíz de un altercado con un empleador. El hombre agrega: "He trabajado durante diez años como un esclavo para diecinueve patrones sin poder ahorrar jamás un franco. ¿Es vida eso? Estamos en el siglo XXI. Ya no necesito esta vida. Estoy jodido acá, estoy jodido allá". En este punto, la exposición del cuerpo sufriente muestra sus límites.

Más allá de la diversidad de los tópicos de la desdicha sobre los cuales se apoyan las justificaciones –cuyo análisis, está claro, habría que refinar–, esas argumentaciones tienen un punto en común: en su mayor parte procuran construir, en el marco de una retórica que se pretende a la vez fundada y convincente, un vínculo entre la situación social del individuo y las modificaciones de su cuerpo (o el de las personas cercanas a él). La pobreza y la irregularidad suscitan privaciones, producen trastornos, ponen un obstáculo a los tratamientos; en suma, impiden el buen funcionamiento del cuerpo. Exponer un dolor mental causado por la situación vivida o una necesidad física no satisfecha por falta de medios es utilizar el

propio cuerpo como un último recurso en el intercambio negociado con el Estado. La obtención del auxilio económico o del permiso de residencia aparece entonces como el remedio sin duda deseable y provisoriamente eficaz contra el menoscabo del cuerpo. Pero más que del cuerpo visible se trata del cuerpo invisible de la experiencia del sufrimiento social.[46] Y más que del cuerpo mostrado, se trata del cuerpo contado en una historia de vida a menudo reducida a fragmentos biográficos.[47] Estamos lejos, pues, de las políticas clásicas de la piedad, aun cuando las sociedades contemporáneas sigan utilizando algunos de sus mecanismos con la figura del "sin techo", cuya degradación física se expone. Consiste en una versión desencarnada del cuerpo a partir de las argumentaciones de los desempleados o los historiales de los extranjeros. Heridas íntimas, enfermedades sepultadas, dolores indecibles, violencias silenciadas: nada en común con el espectáculo de la miseria de épocas pasadas. Es en el discurso donde hay que buscar el impudor del develamiento de sí exigido por la administración pública. Discurso obligado, discurso de obligado.

El Estado, sin embargo, ¿qué hace de ese cuerpo así entregado a su generosidad? O, más exactamente, ¿de qué manera los agentes que manejan en su nombre la "cuestión social", entre los avatares del desempleo y la precariedad por un lado y la migración y la irregularidad por otro, toman en cuenta las desdichas y su puesta en discurso?

Unas elecciones patéticas

Los dos dispositivos, de distribución de las ayudas y de regularización para la atención médica, son administrados por el Estado local (Dirección Departamental de Asuntos Sanitarios y Sociales, en colaboración con el gobierno departamental del cual depende); sin embargo funcionan bajo una fuerte coacción del Estado central (Ministerio de Empleo y Solidaridad en un caso, Ministerio del Interior en otro, bajo la mirada vigilante de los asistentes del primer ministro). Los procedimientos, que son locales, constituyen el objeto de una especial atención del gobierno (mensurable en la cantidad de circulares emitidas y evaluaciones realizadas), dado que se refieren a cuestiones –desempleo e inmigración– a las cuales se considera delicadas en términos políticos. Con todo, aunque se enuncien criterios y se definan protocolos, las condiciones de arbitraje impuestas por la comisión de otorgamiento y el supervisor médico dejan una parte importante a la interpretación personal de los agentes que, a fin de cuentas, resuelven "según su leal saber y entender". En efecto, la individualización es la nueva consigna de las políticas públicas,[48] que de esa manera, a la vez que se inscriben en el sistema de referencias relativamente amplio que propone el Estado, se remiten a la puesta en acción de una justicia local que se esfuerza por tomar en cuenta los elementos singulares de cada historia y cada caso.

Delegada en los agentes del Estado, la facultad de tramitar los expedientes conforme a un procedimiento que se apoya en las argumentaciones de los solicitantes produce una situación que puede calificarse de elección patética.[49] Con esta expresión quiero designar acciones apuntadas a asignar recursos escasos que condicionan la existencia material y social de las personas interesadas y cuyo otorgamiento se decide en un contexto de espectacularización o puesta en discurso del sufrimiento. Aquí se reúnen los tres criterios. Primero, el dinero de las ayudas aparece como un recurso escaso cuando se considera que los mil millones no

deben dividirse entre los solicitantes, sino repartirse entre quienes están en una situación de peculiar desamparo en forma proporcional a sus necesidades estimadas; de igual modo, los permisos de residencia para atención médica, aunque no dan lugar a un racionamiento a priori, no dejan de ser bienes escasos en un contexto en que las políticas inmigratorias aspiran a ser cada vez más restrictivas. En los dos casos, los objetos por distribuirse no existen en cantidad limitada, pero los agentes, en virtud de su interiorización de los valores del Estado, los construyen como tales. Segundo, las ayudas de urgencia, aunque sean de un modesto monto, no dejan de representar sumas importantes en comparación con los recursos de los solicitantes (en promedio, apenas inferiores al valor de las prestaciones mínimas sociales) y, sobre todo, con sus ingresos disponibles una vez deducidos los gastos fijos (balance negativo en casi una cuarta parte de los expedientes). De manera comparable, los permisos de residencia, por autorizar una existencia legal y un acceso a la mayoría de los bienes sociales, incluido el empleo, condicionan la participación en la vida de la ciudad (aunque sea de manera precaria). Tercero, el sufrimiento es objeto de una narrativización en las súplicas y de un diagnóstico en los historiales clínicos; así, los agentes del Estado se ven frente a un pathos singular al que no están acostumbrados. Según dicen, este modo de tratamiento los lleva a descubrir situaciones cuya posibilidad misma ignoraban (en este aspecto, hay que tomar casi al pie de la letra las palabras de un responsable administrativo que, al hablar de sus agentes encargados de ayudar a los solicitantes a llenar los formularios, señalaba que “lloraban con ellos”). Por eso, la elección patética procede de una asociación entre escasez de recursos, apuesta de vida o muerte, y confrontación directa con el sufrimiento de otro.

Esta elección desplaza la frontera clásica entre políticas de la justicia y políticas de la piedad.[50] En principio, las primeras aplican normas neutrales de mérito tendientes a repartir bienes conforme a un orden considerado como justo, y las segundas ponen en juego sentimientos para disponer qué se otorga a cada uno sólo en función de su desdicha. Ahora bien, lo hemos visto: las prácticas concretas de juicio se enfrentan aquí a argumentaciones que apelan a la vez al mérito y a los sentimientos y que suponen el establecimiento de criterios neutrales, pero que deben adaptar a

desdichas individuales; en otras palabras, que mezclan justicia y piedad. Por lo tanto, es interesante comprender cómo se obra esa alquimia que la filosofía política tiende a considerar contra natura. ¿Qué pasa, en efecto, del otro lado del "velo de ignorancia"[51] que marca una separación entre el demandante y la institución o, para mayor exactitud, entre aquel y los agentes que dispensan los bienes escasos? Alcanzado este punto, hay que diferenciar los criterios oficialmente enunciados y el modo como se los moviliza en situación. En lo tocante a la comisión de otorgamiento de las ayudas, la precipitación de la decisión gubernamental, pero tal vez aún más la decisión de poner en marcha un procedimiento personalizado y adaptado a cada caso, han llevado a omitir la fijación de normas claras. Según sus integrantes, poco a poco se elaboró una doctrina, que se reconstruyó a posteriori y que entrañaba dos dimensiones.

Por un lado, se trataba de establecer la elegibilidad de los pedidos. De acuerdo con un modo de cálculo bastante corriente en la administración de las ayudas sociales, se calculaba una suma disponible por persona mediante la resta de los gastos fijos a los ingresos mensuales, resultado que se trasladaba luego a la cantidad de integrantes del hogar. Mediante una de esas fórmulas que imponen su verdad por el simple hecho de su enunciación, la administración dio a esa suma el nombre de "resto para vivir". De manera bastante empírica, se fijó en mil francos el límite de la elegibilidad, al parecer tanto por el efecto de atracción de los números redondos cuanto por un motivo más específico: se comprobó que ese umbral permitía dejar afuera a los trabajadores inmigrantes beneficiarios de las asistencias mínimas sociales y que vivían en albergues, a quienes no se consideraba en condiciones legítimas de recibir una ayuda económica que destinarían a la familia aún residente en su país natal.

Por otro lado, una vez que se declaraba elegible al solicitante, había que decidir la suma que se le otorgaría. Ese monto se determinó en función de un doble sistema de valoración. El primero implementa un baremo rudimentario según la composición del hogar: de mil a mil quinientos francos para una persona sola, de dos mil a dos mil quinientos para una pareja, eventualmente con hijos. El segundo despliega de manera más sutil un mensaje con destino al solicitante,

mediante el establecimiento de una cifra muy precisa que, al parecer, indica los rubros cubiertos por la ayuda, aunque sin notificarlos en forma explícita, porque en la carta enviada a los beneficiarios sólo se menciona la suma asignada: el objeto de la ayuda es, a elección, el reembolso de una deuda, la compensación por un accidente ("afrontar un golpe duro") o la realización de un proyecto ("permitir a un hijo salir de vacaciones"). La existencia de ese doble sistema de evaluación genera procesos de decisión no siempre fáciles de interpretar, pero puede decirse, de manera general, que el mensaje se prefiere al baremo, aunque a condición de que no lo supere, lo cual lleva a menudo a que la señal enviada sea, de hecho, penalizadora para el receptor. En comparación con ese dispositivo complejo, la decisión concerniente al permiso de residencia parece a primera vista bastante más transparente, porque se basa sobre un doble criterio enunciado en la ley y especificado en varias circulares: existencia de un problema de salud grave y falta de acceso al tratamiento en el país de origen. Con todo, queda por saber cómo se evalúa en la práctica la adecuación de las situaciones individuales a esos dos criterios.

En efecto, sean cuales fueren las diferencias entre los dos dispositivos creados por los poderes públicos, se advierte que uno y otro codifican reglas de justicia que tienen la particularidad paradójica por partida doble de apoyarse en principios de piedad y prácticas de compasión. Las reglas de justicia aparecen como normas tendientes a otorgar recursos en función de criterios neutrales: suma disponible por persona, composición del hogar, pedidos especiales, en un caso; patología grave, terapia inaccesible, en otro. Sin embargo, esos mismos criterios se basan sobre el reconocimiento de personas cuya desdicha extrema justifica una medida que debe parecer urgente, indispensable y específica a la vez: la ley habla de "desamparo grave" para el fondo de urgencia social, y de una "gravedad excepcional" para el permiso de residencia. Esa desdicha se inscribe en el cuerpo de los solicitantes: entre los primeros, no se cubren las necesidades fundamentales, y en su pluma vemos aparecer palabras como "malnutrición"; la enfermedad afecta a los segundos, que se entregan a una sobrepuja de palabras y pruebas para demostrar su "desesperación". Ya no estamos aquí en una lógica de justicia redistributiva, sino en la puesta en práctica de una política de la piedad que pone la vida

misma en el centro de la decisión. Sin embargo, cuando se entra en el detalle de la resolución, el secreto de la comisión o la confidencia del médico, se comprueba que las condiciones en las cuales se emiten los juicios llevan a tomar en cuenta la dimensión individual del infortunio, las razones particulares de cada cual, las competencias personales para poner en valor su historia en términos de sufrimiento o mérito, pero también, frente a ellas, la capacidad de respuesta de los jueces ante esa exposición de miserias. Vale decir que simultáneamente se pasa al registro de la compasión. En suma, la lógica misma de las elecciones patéticas pone en entredicho la separación entre justicia (como atención a la equidad) y piedad (como sensibilidad a la desdicha), de un lado, y la distinción entre piedad (como sentimiento abstracto experimentado a distancia de los sufrimientos) y compasión (como emoción concreta sentida en la proximidad de la persona que sufre), de otro.[52] Resaltar la desdicha sitúa la piedad en el núcleo íntimo de la justicia, y la singularización del tratamiento desplaza esa piedad hacia la compasión.

Tenemos la demostración de esta confusión y estas contradicciones en las distancias observadas entre norma enunciada y arbitrajes efectuados, pero asimismo en las disparidades verificadas entre instancias deliberativas. En materia de ayudas de urgencia, más de una decisión de cada seis escapa a los criterios de eligibilidad, ya sea que se otorgue a alguien cuyos recursos disponibles por persona exceden los mil francos, o bien que se rechacen los expedientes de solicitantes que se sitúan por debajo del umbral. Más aún, tres de cada cinco ayudas otorgadas tienen un monto que no corresponde ni al baremo ni al mensaje. Por añadidura, según la composición de la comisión y, sobre todo, la persona que asume su presidencia, la aplicación de los criterios sufre importantes variaciones. Algo similar sucede en lo concerniente a los permisos de residencia para recibir atención médica: se observan diferencias considerables del índice de opiniones favorables emitidas por los supervisores médicos. Sin entrar aquí en el análisis de las razones de esas disparidades, es notable que, pese al establecimiento de criterios locales en un caso y nacionales en otro, existan semejantes diferencias entre principios de justicia enunciados y prácticas de juicio observadas y también, por consiguiente, de un juez a otro e incluso de un momento a otro en el trabajo de un mismo juez. Está

claro que dichas diferencias obedecen al deseo de individualización de los arbitrajes, porque, según el ideal político del Estado social, se trata de adaptar cada tratamiento a casa caso, pero provienen también –más específicamente en la versión patética de la aplicación del ideal– de la atención prestada al sufrimiento singular, a su puesta en discurso y a su inscripción en una historia.

Al respecto, el hecho más inesperado y, con seguridad, menos previsible para los solicitantes es la relativa impermeabilidad de las comisiones de otorgamiento y de los supervisores médicos al pathos de los expedientes.[53] Con más exactitud, habría que hablar de banalización del sufrimiento. En el caso de las ayudas de urgencia, ni el argumento de la necesidad ni la apelación a la compasión parecen influir de manera sustancial –y, en todo caso, estadística– en las decisiones: de esas ayudas no se deriva un beneficio comprobado de la invocación de las dificultades económicas para afrontar las necesidades más esenciales ni de los pesares sufridos en lo cotidiano. En el caso de los permisos de residencia, la dificultad para resolver de cara a cuadros clínicos en los cuales las propias condiciones de existencia ligadas a la irregularidad se tornan patógenas –y mezclan así lo social y lo médico– induce a un repliegue hacia las definiciones más somáticas de la enfermedad y las evaluaciones más estrictas de la gravedad: se hacen esfuerzos para apartar la decisión de su contexto biográfico y atenerse a la realidad biológica, con el resultado, por ejemplo, de aceptar el sida pero no la depresión. Como lo expresan los agentes de las instituciones, la confrontación con “toda esa miseria”, la repetición de las mismas desdichas, la sucesión de las mismas quejas, produce una suerte de extinción de los afectos. Las muestras de simpatía se hacen más escasas, limitadas a las situaciones más dramáticas, a la existencia de un gran infortunio que singulariza el caso e incluso a discursos que rompen la letanía de los pedidos, ya sea por la invocación del mérito, ya por la denuncia de la injusticia; entonces, esos expedientes pueden dar lugar a accesos de generosidad que en el mejor de los casos dependen de la contingencia y en el peor, son una muestra de arbitrariedad.[54] Incluso más: se genera una sospecha en relación con los solicitantes, se insinúa una duda sobre la veracidad de las historias contadas y las enfermedades invocadas; en el margen de un expediente se señala que faltan pruebas y que el relato parece poco creíble; se exigen certificaciones médicas

adicionales, se verifican los resultados de los análisis biológicos. Hay un esbozo de demostración de esta erosión de los sentimientos en la baja progresiva, con el paso de los meses, de la proporción de ayudas asignadas por las comisiones de otorgamiento y el índice de opiniones favorables emitidas por los supervisores médicos.

La verdad última de los cuerpos

La paradoja merece que nos detengamos en ella. Precisamente cuando el Estado impone un régimen de "confesión laica"[55] a diversas categorías dominadas que se ven obligadas a justificar pedidos –vitales para ellas– por medio de testimonios autobiográficos, los agentes encargados de aplicarlo sólo manifiestan una moderada diligencia para tomar en consideración esta modalidad de presentación de las solicitudes: por un lado, el sufrimiento funda un mérito, y por otro, su banalización atenúa la simpatía. Cuando los poderes públicos invocan la singularización de los tratamientos para tener en cuenta el desamparo individual, los funcionarios experimentan las mayores dificultades para establecer líneas de trabajo justas en relación con su sensibilidad a la desdicha. Desfase digno de nota: de atenernos a la sola enunciación de la intención de las políticas y las teorías que las justifican, sentiríamos la tentación un poco apresurada de creer en la "policía de los relatos";[56] es decir, una forma contemporánea de gestión de las personas por el discurso introspectivo que están obligadas a formular sobre sí mismas, se ha convertido en un modo esencial de la gubernamentalidad contemporánea.

Ahora bien, las cosas no son tan simples cuando dejamos de creer a pie juntillas en las políticas tal como se enuncian "por arriba" y nos interesamos en las que se hacen "por abajo". El hecho de que los relatos tengan tan poca utilidad para las instituciones invita a recusar las tentaciones funcionalistas y preferir una lectura hermenéutica. Lo que se intenta asir es el sentido –más que la función–[57] de una configuración en la cual el Estado formula discursos a los cuales parece adherir más el público a quien se dirigen que los agentes que implementan sus programas: los solicitantes no sólo están obligados a contar su vida, sino que esta apenas interesa a los jueces que al parecer tienen el poder de mejorarla. ¿Cómo interpretar una producción de relatos patéticos cuya utilidad, desde el punto de vista de la decisión, sólo es

marginal si se tiene en cuenta que su carácter rápidamente estereotipado, mal que les pese a los solicitantes, lleva a una paulatina pérdida de su rendimiento afectivo? ¿Qué pensar de una exposición de sí mismo que transmite fragmentos de vida y devela intimidades del cuerpo, pero casi sin consecuencias? A fin de cuentas, la tentación es decir: mucho ruido y pocas nueces.

¿Pocas nueces? Tal vez no. En efecto, si consideramos la insistencia de los miembros de las comisiones de otorgamiento de las ayudas para que los propios solicitantes presenten su expediente a fin de "manifestar su autonomía", su satisfacción al comprobar que lo hacen con "una calidad de expresión y una sensibilidad" de las que sin duda no los creían capaces, y, por último, su ambición de que los integrantes de las asociaciones de desempleados "dejen la camiseta de militantes para ponerse la de trabajadores sociales", no podemos sino pensar que, para poder pronunciarse mejor sobre los casos, no se trata simplemente de acceder a la historia de las personas. De igual modo, si se analiza el extenso procedimiento mediante el cual los extranjeros en situación irregular se someten a la evaluación de su estado de salud, producen un conjunto de pruebas de la realidad de su enfermedad o de su sufrimiento y son apartados de los otros mecanismos de regularización para orientarlos hacia la razón médica o humanitaria, también hay que preguntarse cuál es la significación que conviene atribuir a esa operación. Por último, ¿el sentido de esta política no estará, más que en el contenido de un relato sobre cuya base se decida o no otorgar bienes, en el hecho mismo de que la persona esté obligada a enunciarlo para obtenerlos? No es que los sucesos narrados, los argumentos propuestos, los sentimientos suscitados carezcan de importancia, dado que en algunos casos pueden modificar una decisión. Pero la mayoría de las veces la descripción patética de todos los pesares del mundo es, en las resoluciones, secundaria respecto del cálculo del resto para vivir o del reconocimiento de una afección mortal. Entonces, más que una verdad del cuerpo sufriente, lo que esta forma de gobierno buscaría realizar sería una veridicción por el relato: el cumplimiento de una prueba consistente en dar testimonio de la verdad propia.

Restaría preguntarse cuáles son los efectos de esa prueba sobre la producción de sujetos contemporáneos. Sin duda, el deber de

exponerse ante el Estado o, mejor, ante sus representantes o sus peritos, el deber de contar la vida propia y sólo comunicar los momentos más aptos para emocionar o testimoniar, el deber de mostrar el cuerpo propio a veces física y a menudo narrativamente, por así decir, para obtener el reconocimiento de derechos, y reproducir esta escena delante de una pluralidad de instituciones y agentes que, en grados diversos, tienen poder de decisión sobre la existencia de la persona (al extremo de que el pobre o el extranjero cuentan al recepcionista del gobierno departamental su vida o su enfermedad, soslayando cualquier confidencialidad) no carece de consecuencias sobre el doble proceso de subjetivación y sujeción o, en otras palabras, de construcción de sí y de sometimiento al Estado. Cuando la mujer sin empleo habituada a percibir una asignación o un ingreso mínimo como derecho y, de vez en cuando, a salir a la calle para manifestar y defenderlo, debe ponerse frente al Estado en una relación de obligación, presentarse como víctima y exhibir las pequeñas y grandes miserias a las cuales su cuerpo está expuesto a cada instante (el hambre, el frío, la enfermedad), es razonable pensar que queda afectada la idea que tiene de sí misma y de su relación con el mundo social. Cuando un solicitante a quien se ha negado asilo oye que le sugieren que, en caso de hacer valer una patología, podría probar suerte de nuevo y termina por conseguir el permiso de residencia tan anhelado (no como refugiado político, sino por razones humanitarias, y a veces incluso en nombre de trastornos psiquiátricos ocasionados por su situación desesperada –lo cual hace que el documento obtenido asuma un valor terapéutico en sí mismo–), cabe colegir que la percepción que tiene de su lugar en la sociedad de acogida no saldrá indemne. Cuestión compleja, con todo, ya que considerar que los individuos se someten en cuerpo y alma a esa empresa que los fuerza a exponer su vida como aval moral para merecer la generosidad pública sería redoblar el proceso de victimización obrante en esos dispositivos. [58] Entre las competencias sociales manifestadas por los dominados está la capacidad de resistir la multitud de solicitaciones a las que están sometidos: por el silencio, por la sobrepuja, por la impugnación, un verdadero aprendizaje de la socialización en la dominación.

Por consiguiente, en vez de interesarse en la producción de sujetos dentro del incierto camino de la interioridad,[59] se trata de prestar

atención a la producción de sujetos como realidad política.

*

Al final de esta doble investigación sobre los procedimientos de otorgamiento de ayudas económicas y de regularización para recibir atención médica, hay que interrogarse sobre esta forma de gobierno que se pone en práctica en la administración de los dominados, ya sean “precarios” o “indocumentados”. Si entre los solicitantes de fondos de urgencia social uno de cada tres desempleados presenta documentos justificativos de que sus gastos fijos son más elevados que sus ingresos y, sin embargo, debe redactar lo que los poderes públicos llaman una “exposición de sus dificultades y motivaciones”, en la cual tendrá que describir las modificaciones sufridas en su cuerpo para justificar una ayuda; y si una joven haitiana, tras contar que su padre, militante político, fue ejecutado, que su madre desapareció a raíz de un probable secuestro, y que ella misma fue víctima de una violación colectiva, pese a todo no logra disfrutar del derecho de asilo (pero termina por obtener un permiso de residencia para recibir atención médica luego de mostrar los análisis biológicos que certifican una seropositividad recién descubierta que la condena en un plazo más o menos largo), esos dos hechos plantean la cuestión de los fundamentos morales del gobierno de esos ilegítimos para el mundo y del tipo de ciudadanía que ese gobierno produce, cuando un individuo debe pasar por la prueba de la verdad del cuerpo y por la prueba de veridicción del relato para justificar su propia existencia social y aceptar la obligación en lugar del derecho.

4. La huella de la violencia

La revolución tunecina de 2011 dio origen a muchos comentarios, pero tal vez no se haya prestado la consideración suficiente al significado del suceso que la desencadenó: la inmolación de Mohamed Buazizi el 17 de diciembre de 2010, en la pequeña ciudad de Sidi Buzid (donde, por casualidad, yo había trabajado unos años antes). El vendedor callejero de 24 años, que con sus magros ingresos sostenía económicamente a su madre, su tío y sus hermanos, se suicidó luego de una de las muchas confiscaciones de sus mercancías y su carretilla por los policías a quienes no podía sobornar, y como consecuencia inmediata de la humillación pública sufrida debido a la bofetada que le había asestado una funcionaria municipal (hecho que más adelante fue puesto en duda). Este acto desesperado –seguido por otros, tanto en Túnez como en Argelia, Egipto y Arabia Saudí– generó una ola de protestas en todo el país, que condujo al derrocamiento del régimen tunecino de Ben Ali y contribuyó a ampliar la agitación cívica en el mundo árabe. ¿Cómo puede interpretarse este acontecimiento a la luz de la cuestión del Estado y el cuerpo?

El Estado tiene una relación fundacional con la violencia. Podemos parafrasear a Weber (1994): en el contrato social idealtípico que lo liga a los individuos, se supone que el Estado protege a la sociedad de la violencia mediante la ley y las fuerzas del orden, y a cambio se le otorga el monopolio de la violencia legítima. El contrato mantiene su validez en la medida en que los individuos disfruten de una seguridad suficiente provista por el Estado y no estén abiertamente sometidos a sus abusos. Cuando no se lo respeta, sea porque se niega la seguridad o el abuso es grosero, los individuos pueden sentirse autorizados a oponer resistencia al Estado e incluso a rebelarse contra él. Como veremos en el último capítulo, en el modelo de la economía moral con el cual E. P. Thompson (1971) interpreta los llamados motines del hambre de la Inglaterra del siglo XVIII, los campesinos se rebelan cuando las normas y obligaciones

no se cumplen (en ese caso, contra los terratenientes o los compradores de granos), pero el paradigma puede extenderse a la relación de los individuos con el Estado.

La violencia fundacional del Estado y la oposición potencial de los actores sociales tienen un sitio en común donde se manifiestan: el cuerpo. La alegoría de la colonia penitenciaria de Kafka (1948), que se describe en el capítulo siguiente, es ilustrativa de este hecho: con una prolongada tortura, la sofisticada máquina utilizada para ejecutar al condenado inscribe en su cuerpo la ley que ha violado. Desde luego, en el mundo social real la violencia del Estado puede asumir diversas formas, que suelen ser menos explícitas: desde limitar la protección social mediante cortes presupuestarios en el sistema de salud pública, como en los Estados Unidos, hasta la brutal represión policial contra manifestantes pacíficos, como en Egipto. En simultáneo, los individuos tienen diferentes maneras de expresar su rechazo al orden político injusto, desde la desobediencia civil pacífica, como en la India en los años treinta del siglo XX, hasta huelgas de hambre terminadas en muerte, como en Turquía en la década de 1990.

El caso tunecino es ejemplar por el hecho de que la violencia del Estado y la resistencia del individuo se encarnan en una sola persona. Mohamed Buazizi es una víctima de la violencia tanto estructural como política del Estado: sus apremiantes condiciones de vida están ligadas de manera inextricable a la corrupción del régimen y el robo masivo de bienes públicos organizado por el Estado, y el acoso que sufre es la expresión de la posibilidad ilimitada de los oficiales de la policía de abusar con impunidad. Con todo, cuando se ve enfrentado a este intolerable exceso de violencia, el joven impotente tiene el poder de exponer su vida y exhibir su suicidio como un acto desesperado para salvar su dignidad. Su cuerpo es casi simultáneamente el sitio de la violencia ejercida por la inescrupulosa dictadura militar (que es en sí misma la negación del contrato fundacional del Estado) y de la resistencia última del individuo (que demuestra de tal modo cómo la subjetividad política puede responder a la sujeción política y superarla). Pero esta interpretación no pretende dar a entender que, al realizar el gesto de quemarse, Mohamed Buazizi era íntegra y explícitamente consciente de su significación: ¿quién sabe? Al

contrario, cuando pongo de relieve la presencia y la evidencia del cuerpo como sitio de la violencia y la resistencia, destaco una actitud política y no psicológica.

El acto de Mohamed Buazizi en cierto sentido es la respuesta más violenta que pueda imaginarse a la violencia. Transgrede, en efecto, el principio biopolítico más ampliamente aceptado –la santidad de la vida–, al que Walter Benjamin (1986: 299) hace una breve mención en "Para una crítica de la violencia". Como muchos hombres y mujeres que sacrifican su vida por su causa, Mohamed Buazizi demuestra que la existencia justa puede ser aún más elevada que la mera vida y que, en última instancia, la humanidad puede confiar en esa convicción. Tal vez sea esta una lección digna de rescatar en momentos en que la subjetividad política se expresa más a menudo en el dar la muerte a los otros por una mera razón de odio que en la muerte propia por valores superiores.

El enfoque que hasta ahora he desarrollado acerca de la relación del Estado con la violencia y la mediación del cuerpo entre estas dos entidades se funda sobre la idea de que el problema es fundamentalmente el del poder: el ejercido de manera legítima o ilegítima sobre otros y el de defenderse por medios usuales o inusuales. En realidad, durante mucho tiempo –desde el Imperio Romano hasta las revoluciones comunistas– la violencia emanada del Estado o dirigida contra él ha sido el principal hecho histórico, así como ha sido la preocupación central de los teóricos políticos, de Hobbes y Maquiavelo a Carl Schmitt y Hannah Arendt. Si bien esta realidad empírica todavía existe y su traducción en el terreno intelectual sigue siendo válida –no hemos agotado la cuestión del poder, por supuesto–, merece mayor atención otra dimensión de la relación entre el Estado y la violencia mediada por el cuerpo. En esa dimensión Michel Foucault (2011) centró el análisis en sus últimos años y sus cursos finales, precisamente cuando trasladó su interés del poder a la subjetividad, es decir, la cuestión de la verdad y el decir veraz o, en una traducción literal del francés, la cuestión de la veridicción. A diferencia de él, no quiero separar poder y verdad para ir más allá del primero y concentrarme en la segunda, sino analizar su articulación.

Mi tesis es que la relación entre el Estado y la violencia adopta dos

formas, vinculadas de manera especular, esto es, como imágenes en espejo. El cuerpo no es sólo el sitio donde se ejerce el poder o se lo resiste: también es el sitio donde se busca o se niega la verdad. Así como se ha escrito mucho sobre el poder y el cuerpo, quizá porque constituyen la dimensión más obvia de la relación entre el Estado y la violencia –y simultáneamente la más inquietante, por supuesto– todavía queda mucho por explorar acerca de la verdad y el cuerpo. Querría aclarar mi intención. En vez de analizar el origen de la violencia, como es habitual, ya sea de manera explícita o implícita, sugiero examinar sus efectos. O, mejor dicho: su huella. Si el poder deja huellas en los cuerpos, ¿qué tipo de verdad extraen de ellas el Estado y, en términos más generales, la sociedad? Describo el poder y la verdad como imágenes especulares porque se relacionan de manera íntima pero simétrica en torno al cuerpo, en el perfil de las causas y el de las consecuencias, respectivamente, como resultará manifiesto en los dos estudios de casos a los que haré una breve mención. En el primero, basado sobre investigaciones que hice en Francia acerca de las personas que procuran asilo, el cuerpo contiene la verdad de la violencia que el Estado busca a fin de otorgarles el estatus de refugiados. En el segundo, fundado en un estudio que llevé a cabo en Sudáfrica sobre los pacientes de sida, el Estado niega la verdad encarnada de la violencia. El asilo se relaciona con la violencia política, el sida está vinculado a la violencia estructural.

El cuerpo como sitio de la evidencia

En Francia, como en la mayoría de los países occidentales, el asilo se ha convertido en los últimos veinticinco años en un problema crítico. Lejos de las grandes expectativas suscitadas por la Convención de Ginebra de 1951 como secuela inmediata de la Segunda Guerra Mundial, las instituciones oficiales encargadas de supervisar el asilo en Europa "desconfían cada vez más de los refugiados", como dicen Val Daniel y John Knudsen (1995). Con el crecimiento de las trabas a la inmigración a partir de mediados de la década de 1970, la confusión entre inmigrantes y refugiados se ha intensificado, probablemente por uno y otro frente, dado que algunos candidatos a la inmigración pueden ser proclives a solicitar asilo, a la vez que los gobiernos tienden a denunciar a los llamados falsos refugiados a fin de justificar sus duras políticas en la materia. En Francia, en 1976, la Oficina Nacional para la Protección de Refugiados otorgó el estatus de tales a diecinueve de cada veinte solicitantes de asilo. Tres decenios después, la misma institución niega ese estatus a diecinueve de cada veinte, proporción que apenas se modifica cuando los candidatos rechazados apelan al Tribunal Nacional de Asilo, que sólo deroga una de cada diez decisiones. Mientras que Michael Marrus (1985) terminaba su libro sobre la historia de los que él llamaba "los indeseados" del siglo XX con una predicción entusiasta sobre el "aparente fin del problema de los refugiados en Europa", en nuestros días la situación global del asilo resulta ser más problemática que nunca desde los años cincuenta.

En este contexto, no sólo se desacreditan los relatos con que las personas que buscan asilo describen las persecuciones que han sufrido y los riesgos en que incurrirían si debieran volver a su país natal, sino que su voz ya no puede oírse: hay abogados que hablan en su nombre; voluntarios que los ayudan a completar su solicitud –algunos incluso especializados en la llamada "preparación narrativa"–, y médicos y psicólogos que avalan su experiencia

pasada. De hecho, los certificados médicos y psicológicos que afirman la existencia de cicatrices físicas o traumas psíquicos compatibles con la historia contada se han convertido en elementos claves para mejorar las posibilidades del solicitante de obtener el estatus de refugiado (Fassin y D'Halluin, 2005). Funcionarios y jueces encargados del tema del asilo, así como abogados y voluntarios, piden esas frágiles pruebas con tanta frecuencia que las organizaciones no gubernamentales que asisten a los solicitantes de asilo en lo relacionado con sus problemas de salud y cuestiones administrativas se ven abrumadas por la demanda creciente de una opinión experta.

"Estimado señor, le escribo con respecto a la audiencia de la Comisión de Apelaciones. Para obtener su estatus de refugiado, deberá enviarme un certificado médico en que consten las huellas dejadas en su cuerpo como resultado de las torturas y abusos infligidos a usted, particularmente en el ojo. Le ruego que no dude en contactarme si tiene alguna dificultad". Este tipo de carta, dirigida por un abogado a un solicitante, se ha tornado bastante común en años recientes. En respuesta a esos pedidos, los certificados médicos adoptan la siguiente forma: "Según consta, este paciente de origen tamil fue arrestado en 1996 a raíz de su actividad como colaborador de los Tigres, y encarcelado. Afirma haber sido torturado, golpeado con una bayoneta y quemado con cigarrillos. El examen clínico muestra en la base del pulgar izquierdo dos cicatrices, una longitudinal de tres centímetros y otra oval, relacionadas con un corte; en el brazo izquierdo, cinco lesiones típicas de quemaduras de cigarrillos, y en la pierna derecha, varias cicatrices de heridas provocadas por un cuchillo. En conjunto, las observaciones coinciden con las declaraciones del paciente".

En este caso se trata de un hombre tamil de Sri Lanka, que pertenece al movimiento rebelde de los Tigres de Liberación del Eelam Tamil. En el documento, los elementos narrativos se reducen a una extrema sequedad fáctica, mientras que los hallazgos clínicos hacen la más objetiva descripción de las huellas físicas, cuando existen, y como conclusión se constata que la historia y el diagnóstico son compatibles.

El antropólogo Michael Taussig escribe que en los momentos culminantes de la violencia en Colombia visitó a un joven activista de extrema izquierda que había sido arrestado, secuestrado y torturado por haber denunciado las violaciones de los derechos humanos cometidas por el ejército, y que seguía profundamente afectado por esas experiencias conocidas como "submarino seco" y "simulacro de fusilamento" (había escapado por milagro luego de que lo dieran por muerto y lo dejaran en un parque): "Procedió a contarme cómo lo habían torturado, lo mal que la había pasado cuando le cambiaron las esposas por una soga, su sensación de ahogo con la toalla mojada que le tapaba la boca y lo que había sentido cuando, le habían metido la cabeza en una bolsa y le habían gatillado una arma sin matarlo. Bajó la cabeza casi hasta la altura de mi regazo y, tomándome un dedo, lo llevó por su pelo hasta una protuberancia blanda de heridas en la piel llena de depresiones irregulares. 'Como los fieles con las heridas de Jesucristo', murmuró un amigo días después, cuando se lo conté" (Taussig, 1992: 33).

En la teología política del asilo, el Estado francés se asemeja a Tomás, el apóstol escéptico, que sólo pudo creer cuando tocó las llagas abiertas de Jesús después de su resurrección. A menudo, para funcionarios y jueces un certificado médico es más convincente que un relato personal.

Así, para quienes buscan asilo, la experiencia de la violencia estatal es doble. En el país natal su cuerpo ha sido el sitio de la inscripción del poder, a partir de las persecuciones padecidas. En el país anfitrión se ha convertido en el lugar de la búsqueda de la verdad, por medio de las huellas probatorias de dichas persecuciones. La tortura produce marcas corporales y esta impronta da testimonio de los abusos. La ironía, sin embargo, es que en el momento mismo en que funcionarios y jueces piden a los solicitantes pruebas físicas adicionales, los torturadores de todo el mundo aprenden a minimizar las huellas que dejan en los cuerpos, o las huellas que dejan de esos mismos cuerpos (Rejali, 2007). Las torturas morales, incluidas las humillaciones que tienen como infame símbolo la prisión de Abu Ghraib, suelen reemplazar a las físicas; los abusos sexuales, incluida la llamada "violación política" tal como se practicó en Darfur y Bosnia, no suelen dejar cicatrices. O, de manera más radical, pueden borrarse todas las pruebas materiales

de la existencia de la persona al arrojar los cuerpos a fosas comunes, como en Camboya, o hacerlos desaparecer por completo, como en la Argentina.

Pero cuando los individuos perseguidos que procuran asilo no pueden mostrar la prueba de marcas en su cuerpo, tienen la alternativa de que la violencia a la cual estuvieron expuestos se compruebe por medio de lo que a veces se designa como "heridas del alma", esto es, el trauma psíquico o, en su forma clínica más pura, el trastorno de estrés postraumático, que se introdujo en la nosografía con la clasificación establecida por la Asociación Psiquiátrica Americana en el Diagnostic and Statistical Manual (DSM) III de 1980 (Fassin y Rechtman, 2009). Si consideramos el lapso transcurrido hasta la migración transatlántica del concepto, recién durante la década pasada las organizaciones no gubernamentales que prestan asistencia a quienes buscan asilo en Francia comenzaron a tomar en cuenta esta categoría, que da testimonio de la huella psíquica de la vivencia de violencia previa. En sus últimos treinta años de actividad, hubo un notable incremento en la cantidad de certificados psicológicos que revelan un desarrollo no menos destacable del diagnóstico de trauma, en contraste con el de depresión o angustia que hasta entonces los psiquiatras solían indicar en sus informes.

Esta creciente demanda de pruebas de las huellas físicas o psíquicas de abusos a los solicitantes de asilo plantea tres grandes problemas. En primer lugar, transforma profundamente la naturaleza de la condición de refugiado. Según el art. 1 de la Convención de Ginebra, un refugiado es una persona que "debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país".

Por consiguiente, el Estado del país anfitrión debería decidir el otorgamiento del estatus de refugiado sobre la base de un temor fundado, no de una violencia efectivamente padecida. En segundo lugar, indudablemente esta evolución pone en desventaja a los solicitantes en quienes no han dejado marcas las persecuciones de

que han sido objeto, o carentes de las redes médicas y psicológicas necesarias para certificarlas. El caso de la violación es el más problemático y también el más frecuente, dado que por lo general las mujeres o los hombres que han sido víctimas de abusos sexuales no tienen cicatrices físicas, a menudo no experimentan un trastorno de estrés postraumático y no siempre consultan a médicos o psicólogos. Por ende, la "ventaja de la cicatriz y el trauma", como a veces la llaman los activistas, penaliza a la mayoría de los solicitantes. En tercer lugar, esta tendencia contribuye a descalificar la palabra de quienes buscan asilo. Su relato de lo que han padecido se considera secundario respecto del certificado del perito médico o psicológico. Y cuando se silencia su voz, habla su cuerpo.

La conjunción de estos tres elementos –cambio en la definición del refugiado, penalización de la mayoría de los solicitantes, descalificación de su palabra– ha provocado el descrédito global del asilo observado durante años recientes. Cuanto más insiste el Estado del país anfitrión en pedir pruebas al cuerpo de los solicitantes, más reduce el espectro de su protección a los refugiados y, en última instancia, más facilita el trabajo sucio de los perseguidores, a menudo con la bendición o la asistencia del Estado del país natal. En la investigación que realicé en el Tribunal Nacional de Asilo de Francia, un bangladesí que afirmaba haber sufrido graves abusos de manos de milicias locales y autoridades municipales debido a su religión y su activismo en el ámbito de los derechos humanos presentó, al final de su audiencia, una foto que lo mostraba en una cama de hospital, muy lastimado como consecuencia –decía– de una paliza propinada por la policía. "¿Qué pruebas tengo de que no se cayó de una bicicleta?", preguntó el presidente del tribunal. En términos estrictos, tenía razón: cuando los refugiados han perdido su crédito moral, ni siquiera los cuerpos ofrecen pruebas suficientes. La búsqueda de la verdad por parte del Estado supone un nivel mínimo de confianza no sólo hacia los solicitantes, sino también hacia el asilo como tal.

El cuerpo como sitio de la memoria

La negación de la verdad del cuerpo puede adoptar expresiones más complejas y conflictivas. Durante la década de 1990, Sudáfrica pasó de ser uno de los países menos afectados del continente por la epidemia de sida a tener la cantidad más elevada de personas infectadas con VIH en el mundo. Este avance sin precedentes de la enfermedad ocurrió en el contexto del reemplazo del régimen del apartheid por un orden democrático en 1994, al cabo de más de un decenio de agitación cívica, estado de emergencia y, al fin, una transición fluida, con la liberación de Nelson Mandela, el levantamiento de la proscripción del Congreso Nacional Africano (CNA) y la formación de un gobierno de unidad nacional tras las primeras elecciones multirraciales. La conjunción de los dos fenómenos –el biológico y el político– fue profundamente perturbadora para los sudafricanos, ya se estableciera una maliciosa conexión entre ambos elementos, como hacían los afrikáneres conservadores, o se los considerara una maldición sin fin, como hacían los nuevos líderes (Fassin, 2009). Ya en 1990, el carismático jefe de la rama militar del CNA, Chris Hani (que moriría asesinado poco después), había predicho que, una vez terminado el apartheid, el combate siguiente sería contra el sida. Su intuición se demostró póstumamente exacta.

La enfermedad no sólo provocó una crisis epidemiológica: también generó una controversia nacional. Por un lado estaba la situación de la salud pública, con un 20% de prevalencia del VIH entre los adultos, un total estimado de unos cinco millones de personas infectadas, y el anuncio de una reducción de veinte años en la expectativa de vida durante las dos décadas siguientes. Esta situación iba acompañada por una perturbadora prueba para el conocimiento médico, dado que los modelos generalmente admitidos no podían explicar la asombrosa evolución de la infección. La crisis era literalmente epidemiológica, tanto en términos de epidemia como de logos. Por otro lado, estaba la

polémica iniciada por el presidente Thabo Mbeki y su ministro de Salud, que, influido por científicos disidentes de la Universidad de California, sostuvo, primero, que un virus no podía ser la única fuente de esta plaga moderna y que la gran causa era la pobreza; y segundo, que en esas circunstancias los antirretrovirales eran inútiles, si no peligrosos, por lo cual la prioridad era la ayuda social, no el acceso al tratamiento.

De un problema de gobernabilidad, muy pronto la cuestión pasó a ser una controversia nacional que dividió al país no tanto entre ortodoxos y heterodoxos, como a menudo se supone, sino entre las redes de activistas y los partidarios del presidente, cuya política era apoyada por la gran mayoría de la población africana negra, sobre la base de la pertenencia racial y la fidelidad política. La tragedia humana se había convertido en un drama social. En palabras de Victor Turner (1980: 150), era "la expresión de una división y unas lealtades más profundas de lo que parece en la superficie", revelaba "algunas grietas dominantes en el conjunto más general de relaciones sociales relevantes a las que las partes en conflicto pertenecen". La controversia del sida no sólo tenía que ver con el sida.

Este exceso de significado, que Claude Lévi-Strauss (1987: 63) consideraba "la condición misma del pensamiento simbólico" e invitaba a estudiarlo a "etnólogos y lingüistas", puede verse como la verdad que permanecía enterrada en las profundidades del pasado sudafricano. Como las "economías ocultas" y los "asesinatos de brujas" analizados por John y Jean Comaroff (1999) en el mismo contexto poscolonial, la exploración antropológica de creencias en apariencia erróneas a menudo devela cuestiones auténticas. Las teorías alternativas del sida, incluidas las conspirativas, y el apoyo que recibieron de grandes sectores de la población en Sudáfrica pero también en otros lugares, no hablan de una verdad médica, claro está, sino de una verdad histórica que, como científicos sociales, tenemos la obligación de comprender, en vez de denunciarla o ridiculizarla.

En Sudáfrica, el Estado colonial y el ulterior Estado nacional desarrollaron y sostuvieron la explotación capitalista de la mayoría racial desde la segunda mitad del siglo XIX, muy especialmente en

las minas, que los trabajadores migrantes basotos todavía asimilan a caníbales en las canciones recopiladas por David Coplan (1994). De manera similar, como hizo Randall Packard (1989) para el caso de la tuberculosis desde la década de 1910 (y en lo sucesivo), en el caso del sida es demostrable que la dominación racial y la desposesión económica, asociadas a la segregación espacial, facilitaron y en ocasiones quizá activaron la diseminación de la infección. En las minas, por ejemplo, había redes locales de "bares clandestinos" y "clubes nocturnos" a disposición de las decenas de miles de hombres concentrados en pensiones, cuyas únicas distracciones eran el consumo de alcohol y los encuentros sexuales. Este ámbito casi experimental para la expansión de la epidemia contaba con el respaldo del régimen supremacista blanco, con su sistema de pases que limitaba el movimiento de los negros y confinaba a los hombres a su lugar de trabajo, y, en líneas más generales, con sus leyes discriminatorias, que los sometían al poder casi irrestricto de los blancos y en última instancia les impedían determinar el rumbo de sus vidas.

Esto sucedía con los mineros y también con la mayoría de los negros, tanto hombres como mujeres. Y ese fue el caso de una mujer de 48 años de edad, a quien encontré en la provincia norteña de Limpopo. Nacida bajo el apartheid, había pasado su infancia y su adolescencia en un fundo perteneciente a un propietario blanco; este último empleaba a los padres de ella asignándoles un salario magro. Con todo, su familia sobrevivía cultivando en el pequeño jardín alrededor de la casa. Desde sus 14 años, también ella trabajó en el fundo. Después se casó con un obrero del sector mecánico, del township lindero, donde estaban concentrados todos los ciudadanos negros. Tuvo un hijo; pero como su marido no había pagado la dote y las relaciones conyugales se habían vuelto violentas, tuvo que regresar a casa de sus padres. Después de once años de deslomarse en las faenas de ese fundo, decidió ir a la ciudad y confió a su madre el cuidado del muchacho. Durante una decena de años fue empleada doméstica; primero en Pretoria, después en Johannesburgo. En las dos ciudades se relacionó con un hombre con quien sostuvo un arreglo material sencillo: ella lo hospedaba en secreto en el pequeño ambiente que ocupaba en el patio de la propiedad de sus patrones; a cambio, él le daba dinero, alimento, regalos. En Pretoria, sus empleadores descubrieron esta relación

amorosa, llevaron a la mujer al médico y la forzaron a ponerse un dispositivo intrauterino. Entonces, ella dejó ese puesto. En Johannesburgo sus empleadores, acaso sospechando un trastorno de su estado general, le hicieron realizar un test de VIH, que dio positivo. Por eso la despidieron y se vio forzada a volver a su región de origen. Debilitada, enferma, sin recursos, lejos de su hijo –que también estaba sin trabajo–, para entonces era alojada por su hermana en una choza miserable azotada por el sol.

En esta biografía hay una suerte de lógica, si no ineluctable, al menos observada a menudo: los años de explotación en haciendas en manos de propietarios blancos y adquiridas mediante la expoliación de los bienes de las comunidades africanas, por obra de las leyes implementadas a inicios del siglo XX; la migración hacia la ciudad, con la esperanza de una vida mejor, pero entretanto nuevas formas de dominación se ejercen no sólo por el trabajo, sino en el cuerpo mismo, dada su función reproductiva y su estado de salud; cada vez, esto da por resultado la ruptura de relaciones amorosas. Así, la inestabilidad –por lo demás, completamente relativa– de estas relaciones –y en la última acaso resida el origen de la infección– está estrechamente vinculada a una condición social. Con eso, en vez de ser un rasgo cultural o una orientación comportamental, la promiscuidad sexual –tal como se la designaba, mediante una expresión estigmatizante heredada de la moral decimonónica y frecuentemente aplicada a la sexualidad africana– era la expresión de la lúgubre explotación y la brutal dominación impuestas a la población negra. Pero para los periodistas, los médicos y a veces incluso para los antropólogos, era más gratificante hablar de un "mito de limpieza de las vírgenes" imaginario aunque presentado como real –esto es, la violación de muchachas con el presunto objeto de eliminar la infección y purificar el propio cuerpo–, que discutir el papel de la desigualdad en la diseminación de la enfermedad. Así, la economía política de la infección era el componente faltante de la mayor parte de las interpretaciones del sida. Al culpar a las víctimas, el Estado del apartheid había ocultado esa verdad. Al hablar de complot, el Estado posterior al apartheid la develó, pero de una manera literalmente aberrante. Pese a todo, era una verdad que valía la pena contar.

Esa es una verdad acerca de la huella dejada en los cuerpos por una historia de violencia. Más que violencia política, en la cual los analistas de los regímenes colonial y del apartheid insisten legítimamente, es una violencia estructural, para utilizar la expresión acuñada por Johan Galtung y retomada por Paul Farmer (2004) y otros. Tiene que ver con la encarnación de un pasado y un presente violentos que adopta dos formas. Una, objetivable, concierne a la inscripción corporal de las condiciones de vida, y su traducción en términos de una expectativa de vida más baja e incluso un menor valor de la vida. Otra, subjetiva, se manifiesta en una visión del mundo que conjuga el resentimiento hacia el pasado y la sospecha hacia el presente, y en su forma más pura se expresa por medio de las teorías conspirativas. Los epidemiólogos pueden contribuir a la medición de la primera, y los antropólogos, a la comprensión de la segunda. Respecto del sida, en Sudáfrica y otros lugares, la dimensión objetiva no se reconocía –los modelos culturales y comportamentales eran más populares– y la subjetiva se descalificaba, como irresponsable y criminal.

A decir verdad, la violencia estructural es un concepto más o menos abstracto y elusivo. Se refiere a la interferencia de las estructuras sociales históricamente constituidas en las necesidades, las capacidades y las aspiraciones de la gente. Combina en diversos aspectos la desigualdad económica, la injusticia social, la discriminación racial y distintas formas de negación de los derechos del hombre y el ciudadano. Es más inasible que la violencia política. Su relación con el Estado es más perniciosa, pero menos obvia. Su impronta en el cuerpo es más profunda, pero menos tangible. No tiene una visibilidad inmediata, pero también hay más intereses en juego para mantenerla invisible, dado que su develamiento sistemático podría tener consecuencias inesperadas para el orden social. Por eso, si bien hay un amplio consenso internacional para criticar la violencia política, al menos públicamente, en lo atinente a la violencia estructural las coincidencias globales son escasas y no abundan las muestras de preocupación. De hecho, como demostraron los disturbios por alimentos en Venezuela y Bangladesh, los levantamientos de los nativos en Ecuador o Australia, la Intifada de Al Aqsa en Palestina y la agitación cívica en las periferias urbanas francesas, para mencionar sólo algunos casos de años recientes, el Estado apenas comienza a tomar en serio la

violencia estructural cuando se convierte en resistencia violenta, y a menudo la represión es la única respuesta.

*

La relación entre el Estado y el cuerpo es compleja y ambigua. Hay en ella protección y persecución, compasión y represión. Pero tiene como fundamento profundo la violencia, que se reprime y se autoriza a la par. Esa violencia puede ser política –el ejercicio brutal de la fuerza sobre los cuerpos– o estructural –la insidiosa inscripción de la desigualdad en ellos–. La violencia política tiende a ser denunciada. La violencia estructural tiende a ser negada. El perpetrador borra la primera, y las instituciones de asilo la buscan. Los dominantes invisibilizan la segunda, pero los oprimidos pueden revelarla. Esta distinción, que a menudo se da por sentada, tiene sus límites, dado que las dos formas de violencia suelen estar íntimamente relacionadas y resulta difícil discernirlas. Por lo demás, tanto en Francia como en Sudáfrica, en eso reside toda la dificultad actual de diferenciar, entre los aspirantes al estatus de refugiado, aquellos que son víctimas de una o de la otra. Eso torna problemática la diferenciación –que los responsables políticos se esfuerzan por volver creíble– entre solicitantes de asilo y migrantes por motivos económicos.

Parte III

Políticas de la moral

5. Hacia una antropología de los intolerables

Al final de “En la colonia penitenciaria”, relato de Franz Kafka, el oficial, que acaba de mostrar con orgullo al “explorador en viaje de estudios” la compleja mecánica de la máquina de suplicios que se dispone a poner en marcha para ejecutar a un condenado, hace de improviso una “confidencia” a su huésped: “Este procedimiento judicial y esta ejecución, que usted tiene ahora la oportunidad de admirar, no gozan actualmente en nuestra colonia de ningún abierto partidario. Soy su único defensor. […] En vida de nuestro antiguo comandante, la colonia estaba llena de sus partidarios. […] Ya un día antes de la ceremonia, el valle estaba completamente lleno de gente: todos venían sólo para ver; por la mañana temprano aparecía el comandante con sus señoras. […] Era imposible satisfacer todos los pedidos formulados para contemplarla desde cerca. El comandante, muy sabiamente, había ordenado que los niños tuvieran preferencia sobre todo el mundo. […] ¡Cómo absorbíamos todos esa expresión de transfiguración que aparecía en el rostro martirizado, cómo nos bañábamos las mejillas en el resplandor de esa justicia, por fin lograda y ya efímera! ¡Qué tiempos, camarada!”.

Por una decisión tomada arbitrariamente, el suplicio en que un juego de agujas inscribe en el cuerpo del condenado la sentencia –cuyo sentido este descubre al final de su agonía– aparece a la vista de todos como una práctica inhumana, una secuela de tiempos pasados en que reinaba la barbarie. “Lo nuevo es tender a la clemencia”, comenta con amargura el oficial.

Además, la presencia misma del explorador, deseada por el nuevo comandante, forma parte de un plan destinado a desacreditar definitivamente ese método: “[El comandante tal vez] intentará sonsacarlo con preguntas astutas; […] tal vez usted diga: ‘En mi país el procedimiento judicial es distinto’, o ‘En mi país se permite

al acusado defenderse antes de la sentencia', o 'En mi país el condenado conoce el veredicto', o 'En mi país hay otros castigos, además de la pena de muerte', o 'En mi país sólo existió la tortura en la Edad Media'".

Y el oficial se inquieta ante las consecuencias de esas observaciones: "Ya lo veo al buen comandante, veo cómo aparta su silla y sale rápidamente al balcón, […] oigo su voz […] que dice: 'Un famoso investigador occidental, enviado para estudiar los procedimientos judiciales de todos los países del mundo, acaba de decir que nuestra antigua manera de administrar justicia es inhumana. Después de oír el juicio de semejante personalidad ya no me es posible seguir permitiendo este procedimiento'".

Al término de este discurso el oficial anticipa la renuncia definitiva a esa práctica, convertida en intolerable a los ojos de todos. Por eso pide a su visitante que lo ayude a evitar semejante desenlace. Pero el explorador manifiesta su hostilidad al procedimiento y su decisión de transmitir esa opinión al comandante. Tras un momento de desconcierto, el oficial comprende que "ha llegado, pues, la hora": libera al condenado y después de elegir para sí mismo la inscripción "Sé justo", toma su lugar y cumple la sentencia que, debido a las averías de la máquina, se transforma en un suicidio sangriento, vaciado de cualquier significación.

El relato de Kafka sirvió a Pierre Clastres (1974: 152-160 [155-164]) para analizar, en un texto célebre, el sentido de "la tortura en las sociedades primitivas", y en especial el papel del "cuerpo como superficie de escritura, superficie apta para recibir el texto legible de la ley". Pero lo que enuncia ese relato visionario, de manera aún más manifiesta, es el fin de un mundo o, con mayor exactitud, el nacimiento de un intolerable. Lo intolerable de una arbitrariedad, la de un poder que decide la muerte del condenado sin haberse tomado siquiera el trabajo de hacer un simulacro de proceso. Lo intolerable de un suplicio, el de un ser humano a quien se hace morir martirizando su cuerpo en una lenta agonía.

Para el lector del relato, en ese caso el indicio del nacimiento de lo intolerable es que, por supuesto, hay un antes –los "buenos tiempos" del antiguo comandante– y un después –la "nueva tendencia" de su sucesor–, pero también que hay un "aquí" –la

“colonia penitenciaria” que constituye el único horizonte del oficial– y un “otra parte”, ese “en mi país” al cual se refiere el viajero. Por ende, el fenómeno se presenta en un doble régimen de historización y etnologización. No supone, por lo demás, lógicas espontáneas, sino que es resultado de la operación de construcción de un nuevo espacio moral. Una operación ambigua, con todo, que mezcla posiciones universalistas y consideraciones relativistas. La presencia del “explorador” venido de otra parte atestigua esa ambigüedad, dado que, por un lado, bien podría estar “prisionero de concepciones europeas, y ser tal vez hostil por principio a la pena de muerte en general”; pero, por otro, ha “visto y aprendido a respetar muchas singularidades en muchos pueblos”. Semejante en esto al antropólogo atrapado entre una moral personal necesariamente etnocéntrica y una ética profesional sensible a la alteridad, el viajero, tras algunas vacilaciones y con ciertos escrúpulos, va a adoptar con claridad la primera, el respeto de sus valores contra el respeto de las diferencias: no sólo es íntimamente hostil a la práctica inicua y cruel vigente en la isla, sino que pretende dar a conocer esa hostilidad. Como “occidental”, se rebela contra esta barbarie de otra época.

Tal cual destaca Bernard Lortholary (1991: 14), traductor y comentarista del relato, “Kafka se benefició –a su pesar– del siglo en que se lo leyó, y que habría de ser el de las ideologías y el del genocidio”. Ese desvío pudo resultar perjudicial para la comprensión de la obra, pero no necesariamente perjudica su alcance antropológico. El escritor no cuenta la sociedad de su época, pero lo que nos dice del nuestro podría interesarnos. Al respecto, la investigación de las ciencias sociales difiere del trabajo de exégesis literaria. Ahora bien, leído desde esta perspectiva, es probable que hoy el relato de Kafka nos estremezca más por el sufrimiento infligido que por la iniquidad cometida, más como violencia ejercida contra el cuerpo que como denegación de derecho. El suplicio es inhumano antes de ser injusto. Para nosotros, como para el visitante invitado a asistir a la ejecución a fin de que denuncie su barbarie –y como para una cantidad creciente de los habitantes de la isla que, en nombre de los mismos principios, se niegan ahora a participar en ella–, la tortura es un acto contrario a la dignidad del hombre, porque atenta contra su integridad corporal. Regida por textos de valor universal, pero también inscrita

en las evidencias sensibles de nuestras sociedades, la inviolabilidad del cuerpo se ha convertido en el signo supremo de la humanidad del hombre.

El primero en constatarlo fue Michel Foucault (1975: 14): a finales del siglo XVIII –escribe–, "ha desaparecido el cuerpo supliciado, descuartizado, amputado, marcado simbólicamente en el rostro o en el hombro, expuesto vivo o muerto, ofrecido en espectáculo. Ha desaparecido el cuerpo como blanco mayor de la represión penal". Para convencer a su lector, en un texto célebre Foucault compara la puesta en escena de la ejecución de Damiens, tal como la dio a conocer un periódico en 1757, y la reglamentación de una casa de jóvenes delincuentes, redactada por Léon Faucher en 1838. Ahora bien, más allá del juego argumentativo de la comparación entre esos dos documentos históricos, no podría negarse el efecto emocional de la narración del suplicio al cual es sometido el regicida. De ese afecto el filósofo obtiene de manera manifiesta algún goce, a juzgar por la extensa cita que hace del artículo original. El dar muerte a Damiens pone a prueba no sólo nuestros valores –la concepción que tenemos de lo que debe ser el castigo proporcionado de un crimen–, sino también nuestras sensibilidades, es decir, nuestra capacidad de soportar la representación de esa ejecución atroz. La cuestión de la justicia no está en entredicho, porque en efecto hubo una tentativa de crimen que exigía una pena. Para nosotros, lo insoportable es el ejercicio violento del poder sobre el cuerpo, no su arbitrariedad. Tal como en el caso del condenado del relato de Kafka, está en juego nuestro sentimiento de humanidad, entendido a la vez como principio de lo que constituye la dignidad del hombre y como afecto suscitado por el sufrimiento humano. O de un principio convertido en afecto, al extremo de que uno y otro parecen reafirmarse, el primero al racionalizar el segundo y, de modo recíproco, este al naturalizar aquel. Así, lo intolerable puede mostrarse precisamente como lo que no es construido, lo que de por sí es tal, en nombre de valores que se suponen universalmente adquiridos y de sensibilidades que, al parecer, compartimos todos sin excepción. Lo inaceptable e insoportable al mismo tiempo.

Sin embargo, la duda no tarda en insinuarse. El hecho de que en un momento dado de la historia o en un lugar cualquiera del planeta

las cosas hayan sido de otra manera, que haya podido considerarse normal y hasta deseable ese acto cuya inhumanidad nos indigna, el hecho de que haya habido un regocijo colectivo y también público por su realización, quebranta nuestras certezas: pudieron prevalecer otros valores, otras sensibilidades, tan contrarios a los nuestros que nos inducen a preguntarnos en qué consistían, para las sociedades en cuestión, el sentimiento de humanidad y el fundamento de lo intolerable. El martirio de Cristina –acerca de quien los textos hagiográficos cuentan con mucho detalle y regodeo que fue azotada, descuartizada y quemada antes de que, por orden de su padre, le cortaran los pechos y la lengua– nos invita así a "comprender esa insistencia en el horror", aunque en este caso el relato sea imaginario (Albert, 1992). Del mismo modo, el canibalismo de los kakos de Camerún, práctica infligida a los guerreros enemigos muertos y que obedece a modalidades estrictas, "enuncia las reglas de la buena antropofagia, la de un mundo civilizado" que reivindican con orgullo los jóvenes y cuyas lógicas es importante comprender, aunque se impongan precauciones metodológicas especialmente en la recopilación de hechos tan sujetos a la normatividad (Copet-Rougier, 1998). Son dos escenas muy diferentes, pero que repugnan tanto a la razón como a los sentimientos, porque hay seres humanos que violan la integridad del cuerpo de otros seres humanos, con crueldad en el primer caso, de manera ritual en el segundo. Una solución cómoda desde el punto de vista intelectual pero poco defendible en términos científicos consistiría en suponer con optimismo que la aventura humana es una conquista paulatina de lo que es ser humano, aunque esto entrañe el riesgo de incurrir en un evolucionismo que simplifique hasta el contrasentido la idea de un "proceso de civilización" (Elias, 1977) y, asimismo, a costa de un silencio vergonzante acerca de la "banalidad del mal" (Arendt, 1966) que revelan las grandes tragedias del siglo XX.

La lectura del relato de Kafka sugiere que hay un proceder más riguroso en lo epistemológico y más exigente en lo político. El oficial, en cuanto testigo de un mundo de valores y sensibilidades que se hunde, exige una reflexión sobre los fundamentos de otros órdenes morales y afectivos, de la cual puede surgir una interrogación acerca de la existencia de intolerables antropológicos. El viajero, en tanto es un observador ajeno a la sociedad en la cual

sólo está de paso para estudiar sus costumbres, encarna la figura del etnólogo –portador de la historia de su sociedad, así como del saber de su oficio– por cuyo intermedio se vislumbra la presencia de los intolerables de la antropología. La nueva sociedad, en la medida en que enuncia verdades que considera definitivas a la vez que deja en la sombra sus aporías, corresponde al surgimiento lleno de contradicciones de una civilización de lo intolerable. Así, esta línea de acción sigue la sugerencia de Georges Guille-Escuret (1998: 129), aunque sin pretensión de alcanzar la meta que ella se fija: "Frente a un tema universalmente tratado por las culturas humanas, como el canibalismo, la violencia homicida o la tortura, es indispensable producir una 'sociología comparativa' de gran amplitud que implique e incorpore el o los tratamientos de ese tema por la cultura que impregna la producción etnológica".

Se trata, sí, de intentar comprender al mismo tiempo las culturas estudiadas por el antropólogo, la cultura de la cual procede la antropología y la cultura de la sociedad a la cual uno y otra pertenecen. En esas tres dimensiones se pone a prueba la construcción de lo intolerable.

En las páginas que siguen se explorarán esas tres dimensiones; en un comienzo, por medio de una interrogación sobre lo que funda lo intolerable de las llamadas sociedades tradicionales; a continuación, a partir de un análisis de lo que los propios etnólogos han considerado intolerable en los otros, y, para terminar, alrededor de las rupturas y ambigüedades que marcan el paso a un intolerable moderno. La cuestión del cuerpo, individual y colectivo, guiará esta exploración.

Un intolerable antropológico. Sobre un ritual de aflicción

Cuando el problema de lo intolerable se plantea en relación con sociedades remotas, suele encararse desde el punto de vista de lo que se considera como tal en la cultura de quienes las estudian. Así sucede con el caso de la violencia extrema, aparentemente ilimitada y a veces puesta en escena con crueldad (que tanto choca a los occidentales) en los pueblos acostumbrados a la guerra. Con todo, en su estudio de las llamadas sociedades tribales de Afganistán, Pierre Centlivres (1997) se esfuerza por mostrar que, como en muchas otras sociedades de ese tipo, esa violencia "parece indisociable del orden social y constitutiva de la cultura que la organiza, la maneja y la contiene conforme a normas que le son propias", y que, aun en los casos en que nos parece excesiva e inaceptable, es objeto no sólo de tolerancia, sino de "valorización, ya que, con sus reglas estrictas, compartidas por la sociedad afgana con otros tipos de sociedades, es inseparable del honor, del ideal del hombre libre, de la administración correcta de los asuntos propios, de una ética del conflicto". Vale decir que, desde el punto de vista de la sociedad considerada, no representa algo intolerable.

Ocurre otro tanto con el infanticidio, generalmente selectivo en detrimento de los recién nacidos de sexo femenino, que ha sido objeto de campañas de denuncia y prevención por parte de organismos de las Naciones Unidas. A propósito de poblaciones campesinas del norte de la India, Barbara Miller (1987) recuerda que, como en muchas otras sociedades rurales del mundo, existe un "dilema perturbador ligado a la incompatibilidad entre los valores occidentales que insisten en la igualdad de oportunidades de supervivencia para todos, aunque el fracaso universal en el logro de ese objetivo sea notorio, y la cultura india que atribuye mayor valor a la supervivencia de los varones que a la de las niñas", y lo hace porque "la supervivencia económica de la familia, por razones socioculturales, depende de la reproducción de varones fuertes y del control de la cantidad de niñas que, en muchos factores, constituyen

una carga económica". También aquí resulta muy difícil analizar esas prácticas corrientes desde la perspectiva de las sociedades locales como si supusieran un intolerable. En los dos casos, violencia e infanticidio, nos vemos frente a realidades que, bajo la mirada de los agentes autóctonos, están a la vez banalizadas y legitimadas.

Pero seamos claros al respecto. Constatar que formas de violencia extrema o de infanticidio selectivo no trazan los límites de lo tolerable que muchas sociedades se asignan no equivale a posar sobre ellas la mirada del relativismo moral, según el cual la violencia sería buena para algunos o el infanticidio aceptable para otros, o, por cierto, a menudo para los mismos. Aquí el propósito es muy diferente, no ético sino antropológico. No suspende el juicio, sugiere un método. El relativismo en entredicho no es moral sino cultural. Simplemente, todo estriba en desplazar la problemática. No procurar comprender por qué motivos lo que nos parece intolerable aquí no lo es en otra parte; antes bien, esforzarse por discernir qué es intolerable allí: adoptar, para hablar de sociedades distantes en términos culturales, una lectura "émica", es decir, dentro de las categorías indígenas (Olivier de Sardan, 1998). Este deslizamiento de una formulación etnocéntrica (lectura a partir de lo que tiene sentido para "nosotros") hacia una interrogación etnocentrada (lectura a partir de lo que tiene sentido para "ellos") no deja de plantear problemas teóricos y empíricos. En este caso, la palabra "intolerable" no existe en las llamadas sociedades tradicionales, e incluso el significante que aquella abarca no es de por sí tal. Como en cualquier trabajo antropológico, la elección de los objetos y la manera de describirlos supone ya una interpretación a priori (Sperber, 1982). Pero aquí la abstracción de la noción utilizada y su importación desde un universo ajeno implican una importante porción de interpretación y, por consiguiente, un riesgo epistemológico específico.

La pregunta que es lícito hacerse, respecto de una sociedad dada, es la siguiente: ¿cuáles son los límites de lo que se admite como tolerable? Si en ella se toleran, por ejemplo, la tortura, el canibalismo, la violencia o el infanticidio en el marco estricto de una serie precisa de normas, ¿dónde se sitúa la frontera entre lo aceptado y lo inaceptable? Interrogante problemático desde el

inicio en sociedades que, según se sabe, están socialmente estructuradas por una multitud de tabúes, en cuyo centro está la prohibición del incesto, en grado tal que esta característica, desde el célebre libro de Freud (1975 [1912-1913]), aparece como su rasgo distintivo. Pero lo intolerable es algo distinto a una prohibición moral, aunque esté acompañado de esas interdicciones prácticas. Representa un umbral en las categorías del mal –mal cometido o mal sufrido–, cuyo paso pone en juego la ética colectiva, no sólo la norma colectiva. De todas maneras, ¿cómo acceder a esas categorías que están más allá del mal ordinario causado por brujos, espíritus, enemigos o rivales? ¿Cómo detectar el umbral cuyo sentido excede con mucho los límites fijados por las prohibiciones habituales, ya sean sexuales, de residencia o alimentarias? El ejercicio no carece de riesgos. Y supone una apuesta interpretativa.

Por tanto, planteemos la hipótesis de que los grandes rituales de aflicción colectiva son los reveladores pertinentes, tanto por los hechos que los inducen como por los hechos que ellos producen, de lo que una sociedad identifica como un "gran mal" y, luego, de lo que se considera intolerable. Victor Turner (1972: 26) realizó un extenso análisis de los rituales de aflicción entre los ndembus de Zambia: a su entender, un ritual es "una conducta formal prescrita para ocasiones que escapan a la rutina tecnológica y que apelan a creencias en seres o potencias místicas", en tanto que los rituales de aflicción, más específicamente, "son celebrados por asociaciones culturales con el objetivo de acudir en ayuda de aquellos a quienes se cree afectados por la enfermedad o la desdicha". Los rituales de aflicción aquí considerados implican una doble dimensión colectiva, ya que tanto la desdicha como su reparación incumben al grupo y no sólo al individuo (aunque, como veremos, esta distinción es de por sí ambigua). A diferencia del enfoque elaborado por el antropólogo británico, que se refiere al simbolismo de las escenas rituales y la estética de la actuación ritual, por nuestra parte nos interesaremos en los valores y los afectos que dan sentido al sufrimiento y su resolución. Como invariablemente se sitúan en un mundo de límites sociales (por las formas de transgresión que llevan a la práctica) al mismo tiempo que en los límites del mundo social (por la temporalidad fuera del tiempo ordinario en la cual se inscriben), esos rituales de aflicción colectiva señalan lo que está en juego en los confines de lo tolerable para una sociedad dada.

Al respecto, el kañaalen realizado por los diolas de Casamanza cuando se cuestionan las leyes de la reproducción biológica (Journet, 1981) constituye un ejemplo notable del carácter liminar de los rituales, porque efectúa una triple transgresión de las fronteras que separan a los hombres y las mujeres, la humanidad y la animalidad, y la vida y la muerte. Rito de inversión que produce lo que está prohibido, altera y revela a la vez una triple liminaridad: fronteras de los sexos, fronteras de las especies, fronteras de lo viviente. Vale decir que en él está en juego algo esencial para el orden moral del mundo diola. Y también que lo que lleva a ese acontecimiento es una apuesta fundamental para el orden social del grupo. Las palabras lo atestiguan. Entre los rituales diolas hay muchos que por lo general se designan en plural como sineetes, pero sólo cuatro que se nombran en singular como eluñey: dos de estos son ritos de paso relacionados con la circuncisión; otro sirve de rito de protección para los guerreros y los cazadores, y el kañaalen es el último. De los cuatro, este es el único que sólo concierne a las mujeres, a la vez como víctimas de la desdicha y participantes en las ceremonias, y también el único cuyas manifestaciones son aún omnipresentes en las escenas aldeanas, pero también en las urbanas (Fassin, 1987). En la región de Casamanza Media, donde se realizó la investigación, durante la década de 1980 podía estimarse que, dada su historia reproductiva, alrededor de la cuarta parte de las mujeres debía efectuar el ritual en el transcurso de su existencia. Si se considera la duración del exilio que suponía (en general de tres a cinco años) y la visibilidad de quienes lo cumplían (atavío y comportamiento grotescos), es fácil imaginar el lugar ocupado, tanto en el desarrollo de la vida cotidiana como en el ciclo de los sucesos colectivos, por estas mujeres disfrazadas que se burlaban del poder de los hombres e imitaban la glotonería de los animales, siempre bajo el peso de una amenaza de muerte para ellas o su hijo, burlescas cuando debían aparecer en público, patéticas cuando se las veía en privado.

Tres circunstancias llevan a recordar que la mujer se ve en la necesidad de realizar el ritual (cuando varios de sus hijos sucesivamente mueren pequeños, cuando los abortos espontáneos interrumpen varios embarazos y cuando un largo período sin quedar embarazada hace temer que sea estéril). Como es obvio, estas tres circunstancias tienen en común el hacer pesar una

amenaza sobre la descendencia de la pareja. El carácter corriente de esas situaciones en aldeas donde uno de cada tres o cuatro niños muere antes de cumplir 5 años, donde las condiciones de trabajo de las mujeres aumentan el riesgo de interrupción del embarazo y donde las infecciones genitales no tratadas favorecen la esterilidad, explica la frecuencia con que debe realizarse el kañaalen. El grupo de las mujeres –en primer lugar, la madre biológica y las madres clasificatorias de la mujer en cuestión– vela para que la presencia de una de esas tres circunstancias conduzca efectivamente a la realización del ritual, al que las jóvenes tratan cada vez más a menudo de sustraerse, para lo cual se marchan, sobre todo a trabajar a la ciudad. El kañaalen supone una condición previa: una consulta adivinatoria en cuyo transcurso se confirmará la necesidad del ritual y, en especial, se enunciará la causa del mal: venganza de un ancestro, maleficio de un genio, agresión de un brujo o malevolencia de una persona cercana.

Si bien suelen imponerse medidas específicas en función de la causa hallada –por ejemplo, la extirpación de un fragmento del cuerpo del niño víctima de un ancestro aparecido, la intervención de un morabito para combatir a un genio, la confección de un amuleto para expulsar a un brujo o anular la acción malévola de un pariente–, lo esencial del tratamiento de la desdicha reside en el alejamiento de la mujer y su puesta a prueba. Se escoge una aldea afamada por la eficacia de su ritual, lo bastante alejada como para que no pueda producirse un encuentro imprevisto con un pariente o un aliado de la aldea de origen. El momento de la partida y el destino se mantienen en secreto, sobre todo para el marido, de quien la separación debe ser total. Si se trata de una mujer que ha perdido a varios hijos pequeños, espera el próximo embarazo y, tras el parto, lleva consigo al recién nacido (consideraremos este caso en la descripción que sigue, ya que consuma la forma más completa del ritual). Por la mañana, la mujer se marcha de su casa, regresará al cabo de años.

En la aldea donde está exilada con su recién nacido, el grupo de las mujeres organiza la ceremonia de integración ritual. Esta tiene lugar en el bosque sagrado, un claro situado a varios centenares de metros de las últimas casas, pero que sólo se visita en los momentos rituales. El cortejo de las aldeanas adultas acompaña a la recién

llegada, a quien pronto se designará como añaalena, bajo la autoridad de una oficiante ritual, mujer de edad y respetada que por lo general ha efectuado el ritual en su juventud. Una vez allegadas al altar, inician la ceremonia. El recién nacido es arrastrado por las axilas por las mujeres, que además le dan suaves azotes. La añaalena deposita sus ofrendas sobre el altar, donde la oficiante sacrifica un gallo. La mujer es desvestida y lavada. Se prepara una comida que ella, en cuatro patas y sin ayudarse con las manos, lame directamente del plato. A su lado, una niñita, sustituta de su hijo, y un perrito, que será el compañero de este, comparten los alimentos. Una vez terminada la comida, la mujer y el verdadero niño reciben sus nuevos nombres diolas: en lo sucesivo la primera se llamará "Perra", "Vagina", "Vulva", "La que no Retiene el Semen" o "La que Captura el Pene"; al segundo se lo designará como "Elefante", "Glotón", "Escondido", "Abandonado", "Lastimoso" e incluso "Maltratado". Al término de este bautismo ritual, la mujer, ya vestida, se escabulle por el bosque para volver sola a la aldea. Sin embargo, para ello debe franquear una doble hilera de hombres que la golpean violentamente con varillas de madera. Este episodio violento y traumático termina cuando la mujer encuentra refugio en una de las parcelas de la aldea. La familia que la acoge se convierte en la familia adoptiva de esa mujer y su hijo.

Comienza entonces una nueva vida. La añaalena, antes vestida con un simple taparrabos que revelaba casi por completo su desnudez, ahora se cubre, en general, con un vestido de un patchwork variopinto. Sin separarse jamás de los atributos que la vuelven muy reconocible (una calabaza pintada a modo de sombrero, un bastón y un collar), tampoco deja de lado su comportamiento histriónico. Allí donde va remeda a los hombres, se tiende a sus pies, interrumpe sus conversaciones, imita escenas eróticas. Cuando llega la hora de comer, tiene la obligación de preceder a todo el mundo y arrojarse con avidez sobre la comida, que debe ingerir sin valerse de siquiera un instrumento o de las manos. Pero también debe encargarse de las tareas más duras, como ir a buscar agua al pozo o triturar los alimentos con dos morteros. Jamás debe faltar a sus deberes, jamás puede renunciar a su papel de bufón. De rechazar un trabajo penoso o ponerse a llorar en público, sufre primero una humillación y luego un castigo corporal. Y si rompe la prohibición

de tener relaciones sexuales y la descubren embarazada, la expulsan de la aldea, maldecida por sus habitantes. A la inversa, estos siempre deben respetar el código ritual, no maltratarla más allá de las prescripciones implícitas, no quejarse de sus monerías ni llamarla por su antiguo nombre: estas transgresiones, de cometerse, exigirían de inmediato costosas reparaciones.

En cuanto al niño, disfruta de la protección de la aldea. El animal que se le ha dado como compañero es sistemáticamente puesto a mamar antes que él y, más adelante, también comerá los primeros bocados de papilla. Todos miman al niño, pero también temen aun el mínimo signo de que no se siente bien o, por consiguiente, de que está enfermo. En ese caso se escenifica una situación peligrosa de la que se lo salva in extremis, haciéndolo rodar por un techo para atraparlo al vuelo o poniéndolo en el centro de un círculo de fuego para liberarlo enseguida. Si la evolución es desfavorable y el niño muere, de inmediato la sospecha recae sobre la mujer, de quien se presume que puede ser una bruja. Esta acusación lleva a su expulsión de la aldea y a veces incluso a la muerte, según parece.

Cuando se considera por fin cumplida la etapa de los mayores peligros para la vida del niño, puede contemplarse la posibilidad de poner término al exilio. Una delegación de la familia adoptiva va a la casa del marido para informarlo de la noticia. A cambio, integrantes de la familia política van a entregar regalos a los aldeanos que han protegido a la mujer y, sobre todo, al niño. Una ceremonia en el bosque sagrado desliga a la añaalena de sus obligaciones, le devuelve un atuendo de apariencia normal y le restituye su nombre inicial. De ahora en más, puede regresar a su hogar, tener actividad sexual, fusionarse con la colectividad femenina. De todos modos, queda marcada de manera indeleble por esa experiencia: en su entorno inmediato sigue en uso el nombre estigmatizante que le han asignado; durante los acontecimientos festivos está obligada a ponerse su disfraz y volver a representar su papel y, por poco que se le mencione su historia, rompe en llanto al contar el sufrimiento de una vida. Dadas esas circunstancias, no causa sorpresa que en nuestros días tantas jóvenes intenten escapar a la obligación de cumplir el ritual y busquen en la medicina occidental las soluciones a los problemas reproductivos que enfrentan.

El kañaalen puede asociarse al conjunto heterogéneo de rituales de inversión que Marc Augé (1982: 260-268) señala como parte de “las excepciones que, en este ámbito más que en ningún otro, confirman la regla y, para decirlo mejor, la constituyen o constituyen algunos de sus aspectos”, y “también suelen representar la oportunidad de transgredir ciertas prohibiciones”, ya que “los actores están obligados a decir lo que no se dice y hacer lo que no se hace”. En verdad, eso sucede con la añaalena que, al respecto, poco difiere de las sacerdotisas de Avlekete de los conventos vudús de Togo, “poderosas pero burlescas”, que se encargan sobre todo de la purificación ritual de las aldeas y de mantener alejadas las epidemias: “No sólo no tienen prohibición propia, sino que están obligadas a no respetar las prohibiciones y los usos de los otros; de lo contrario se enferman, como les ocurre a quienes transgreden sus prohibiciones”. Y además: “En la vida corriente tienen un comportamiento masculino y, más que masculino, provocador; se mezclan en las reuniones de los hombres, a quienes divierten con sus ocurrencias y sus intervenciones intempestivas, y en sus danzas, sin ambigüedad alguna, manipulan notorios símbolos fálicos”. De hecho, paradójicamente esta actividad subversiva que parece amenazar las relaciones de poder entre hombres y mujeres anuncia un retorno al orden: “Este ritual de apariencia irrespetuosa, esta artimaña simbólica que hace de la transgresión de la prohibición la institución del último recurso, parece encontrar su explicación sólo en la situación límite en que se efectúa, una situación de crisis de la sociedad y del poder que la mantiene instituida”.

Ese análisis coincide con las interpretaciones esclarecedoras de Max Gluckman (1963: 112-118) sobre los rituales de rebelión entre los zulúes de África austral: también en ese caso, durante la ceremonia de la deidad Nomkubulwana, en la cual se intercede ante la divinidad para que la cosecha sea buena, se asiste a una inversión de los papeles masculino y femenino: “Las jóvenes actúan como si fueran sus hermanos; adoptan posturas viriles, llevan armas y guardan el rebaño. Sus hermanos, mientras tanto, se quedan en las chozas como mujeres”. Esta inversión sexual, “en la cual las mujeres son dominantes y los hombres, dominados, funciona al parecer como un acto de rebelión, una afirmación abierta y privilegiada de obscenidad, una teatralización manifiesta de los conflictos fundamentales de la estructura social y los psiquismos individuales

a la vez", para el mayor bien de la colectividad y con la bendición de la autoridad masculina. Para el antropólogo de la escuela de Mánchester los rituales de inversión, lejos de impugnar el poder establecido, no hacen otra cosa que reafirmarlo.

Por lo demás, el caso diola permite precisar que muchas veces esos rituales no efectúan una inversión propiamente dicha, sino una perversión del orden de las cosas. La añaalena no invierte exactamente el papel femenino sustituyéndolo con un papel masculino. Crea otro personaje, ni hombre ni mujer, travestido y bufón. Ese nuevo papel social inventado por ella, tan reconocible para cualquier visitante foráneo que descubra sus rasgos singulares, no puede reducirse a una impugnación, siquiera ritualizada, de las relaciones sociales de sexo que expresarían su desigualdad y simultáneamente confirmarían su legitimidad. Nadie puede negar que en las bromas y las burlas, las imitaciones y las provocaciones de la añaalena hay un desahogo. Pero el sentido del kañaalen tal vez resida en otra parte. Es un ritual de aflicción en la misma medida que un ritual de inversión. En otras palabras, la burla ritual nos interesa menos por su función que por su significación, menos por lo que deja ver del poder de los hombres sobre las mujeres que por lo que incita a pensar de la desdicha de unos y otras, aunque estas últimas paguen un precio tanto más alto que aquellos. Para ser bien preciso: la verdad profunda del kañaalen no consiste en el juego cómico y la parodia ridícula, cuya evidencia se impone a todos –aunque también es ese juego y esa parodia–, sino en el sufrimiento que la comicidad oculta y devela. ¿Por qué ese sufrimiento? La pregunta que la filosofía occidental no ha dejado de hacerse, como recuerda Jérôme Porée (1993), también tiene su razón de ser para la mujer o el hombre diolas.

El sentido que el sufrimiento adopta en las vivencias de las mujeres y los hombres de esa sociedad puede enseñarnos algo sobre lo que para ellos es un intolerable. Si se admite que el kañaalen es el principal ritual de aflicción de esta población de Casamanza, y se considera que la frecuencia de las circunstancias que lo vuelven necesario revela la banalidad del mal que aquel tiene la misión de corregir, puede afirmarse con razón que ese ritual toca los límites de lo tolerable para los diola. En esta cuestión nos equivocaríamos si singularizáramos la infelicidad y el exilio de la añaalena e

hiciéramos de ellos una lectura patética o psicológica. No sólo porque las condiciones de existencia llevan a que una proporción importante de las mujeres se vea en necesidad de realizar el ritual, lo cual hace de este una realidad compartida, sino sobre todo porque cada historia particular implica a lo largo de su desarrollo a la totalidad del grupo, y esto transforma el sufrimiento individual en una experiencia colectiva del infortunio. Si es así, al atribuir a la mujer la incapacidad de garantizar una descendencia, lo fundamental en juego no es la procreación de tal o cual pareja, sino, en rigor, la reproducción de un grupo de linaje y, más aún, del grupo aldeano en su conjunto. Para la sociedad diola, lo intolerable es la amenaza que ciernen sobre su futuro las muertes de niños, las interrupciones de embarazos, las esterilidades. En comparación con esta amenaza colectiva, el dolor individual cuenta poco. Sólo se concede importancia a la existencia de la mujer en la medida en que tiene a su cargo la función reproductiva. En cuanto "soberana distribuidora de la vida" (Héritier, 1984), su propia vida pende del hilo de la que ella da. Si su hijo muere mientras está bajo la protección de la aldea y a ella se la considera culpable de brujería, todos convendrán en que ya no merece vivir y, entonces, según los testimonios recopilados, su exclusión social podrá ir acompañada por su eliminación física.

El sufrimiento que se inflige a la añaalena está a la altura de la aflicción suscitada por el riesgo de que ella no asuma su papel en el futuro biológico del grupo. Las fronteras en principio infranqueables que se le hacen cruzar equivalen al límite supremo de lo tolerable, que sería la eliminación física de la colectividad. En efecto, todo el ritual se construye sobre la liminaridad y la superación. Frente a los hombres, por el travestismo, la falta de respeto, el erotismo, la irrupción en la seriedad de su poder, la impugnación de la potencia de su sexualidad. Frente a los animales, a partir del comportamiento alimentario bestial, la intercepción de la relación maternal por un animal que sustituye temporariamente al hijo. Frente a la muerte, con la desaparición social instituida por el cambio de nombre o durante las escenas en que se representa la exposición al peligro del niño. Las tres fronteras naturales más esenciales que delimitan los sexos, las especies y la vida se franquean así en lo simbólico. Una manera de señalar el desafío crucial que constituye la perpetuación del grupo o, mejor, la representación de lo que la amenaza. Esto

justifica explorar los límites de aquello que, en los planos biológico y cultural, hace al individuo en cuanto es miembro de un grupo, eslabón de una filiación: una mujer (no un hombre), un humano (no un animal), un ser vivo (no un muerto). La definición social del individuo en el grupo pasa por su delimitación en el orden de la naturaleza, en la triple dimensión del sexo, la especie y la vida física.

Aun así, esta manera de hablar sólo expresa en forma imperfecta lo que habría que pensar en términos no de oposición, sino de continuidad entre el individuo y el colectivo. En ese sentido, lo que escribe Maurice Bloch (1993: 11) acerca de la muerte puede generalizarse a la desdicha y la aflicción: "Es posible imaginar un sistema en que el individuo como combinación única no tenga semejante importancia y los elementos que lo componen sean capaces de tener una suerte de existencia independiente. Esta no es posible en forma aislada, porque los constituyentes son, por definición, incompletos. Pero si las diferentes partes que constituyen a una persona pertenecen al mismo tiempo a otra entidad transversal, el fin de aquella no significará el fin de las partes ni el de esa otra entidad. En ese contexto, es obvio que la muerte no tiene el mismo sentido que entre nosotros".

Por consiguiente, si aplicáramos una forma de sociologismo interiorizado, estaríamos tentados de trazar una división reduccionista entre el individuo y la colectividad. Si la mujer diola tiene poca importancia en comparación con el grupo, es precisamente porque participa por entero de la reproducción y también de la producción de este. La idea misma de vida en singular, como entidad que uno debe preservar para sí, tiene muy poco sentido en las representaciones tradicionales de esta sociedad. Representaciones que se han modificado a lo largo de las últimas décadas; y esto se explica por la cantidad creciente de mujeres jóvenes que intentan escapar al ritual, manejar su propia existencia, solas o en pareja, y disociar de hecho las lógicas individuales y las lógicas colectivas.

En esas circunstancias, lo que ofende los valores y las sensibilidades occidentales en un ritual como el kañaalen –es decir, todo lo que atenta contra nuestra idea de humanidad y más específicamente la

indignidad del trato del cuerpo desnudado, golpeado, travestido, animalizado, extenuado por el trabajo, ridiculizado– dista de hacer tambalear el sentido de lo tolerable entre los diolas. Desde luego, eso no significa que la mujer no sienta el sufrimiento y el grupo no lo reconozca, pero el sufrimiento supone un registro emocional y no ético: lo que se hace, se hace a priori por el bien de la añaalena y en beneficio de todos. En realidad, por penosa que sea esa indignidad, no es intolerable para los hombres y las mujeres de la aldea de adopción; por común acuerdo, la violencia ejercida sobre el cuerpo reside en el principio del alejamiento del mal. En ella no hay castigo alguno: mientras no se obtenga una prueba de lo contrario –y la muerte del niño puede aportarla–, la añaalena es una víctima, no una culpable. El cuerpo es la instancia física en la cual se manifiesta la persona y, para ser eficaz, el poder ritual debe ejercerse sobre él. Por ende, lo que nos parece crueldad es solidaridad, porque se considera que ese mal menor puede remediar el gran infortunio que afecta a la mujer. Lo que a nuestro juicio atenta de la manera más inaceptable contra la idea que nos hacemos de la dignidad de la persona y la inviolabilidad de su cuerpo es, al contrario, un tratamiento del cuerpo destinado a restablecer por la violencia la congruencia de la persona en el grupo. En efecto, el salto de las fronteras gracias al cual se rechaza el mal absoluto y la reparación del infortunio que se impone a su víctima deben tener una inscripción corporal. Maltratar el cuerpo de la añaalena no es atentar contra su integridad; al contrario, es permitirle reencontrar un lugar legítimo en la comunidad humana al recuperar su capacidad de reproducir el grupo. Está claro que nuestro sentido moral no corresponde a su sentido social. Y afirmar esta discrepancia no es dar crédito a las ideologías que pueden perpetuar la dominación (en este caso, la de los hombres sobre las mujeres y la de las madres sobre las hijas). Es intentar percibir, desde el punto de vista de los integrantes de una sociedad, lo que puede reconstituirse de su sistema de valores y normas. La antropología no siempre elige este camino.

Un intolerable de la antropología. Sobre la agonía de un pueblo

La historia toda de la disciplina está marcada por la tensión entre "compromiso y distanciamiento", para retomar la famosa fórmula de Norbert Elias (1993) y aplicarla más específicamente a la cuestión de los juicios morales emitidos por los investigadores en ciencias sociales sobre las sociedades en que se interesan. Juicios explícitos, en virtud de los cuales una Margaret Mead (1963) podía entusiasmarse con la educación liberal que recibían las muchachas de Samoa a fin de ajustar mejor las cuentas con los prejuicios puritanos de su propia sociedad, en 1928. Juicios implícitos, como los de un Oscar Lewis (1986) al contar la vida de los mexicanos de los barrios populares, cuyas condiciones miserables de existencia podía denunciar en 1961, a la vez que estigmatizaba prácticas calificadas (con demasiada premura) como culturales. En el transcurso del período reciente, las investigaciones realizadas sobre el sida recordaron el predominio de la moral en el trabajo de los antropólogos, en especial el referente al continente africano (Fassin, 1999), donde estos, con sus investigaciones y comentarios, a veces contribuyeron a ratificar los prejuicios comunes sobre la sexualidad y, en líneas más generales, sobre las culturas locales.

En esta cuestión, cuanto más delicados son los temas en la sociedad del antropólogo, más fuerte es la tensión entre la preocupación por la objetivación y la implicación subjetiva. Es digno de señalarse –y fácil de comprender– que el antropólogo demuestre tener la tolerancia más débil a las diferencias de valores y sensibilidades precisamente allí donde se ha constituido lo intolerable de su propia sociedad: no nos sorprenderemos de que el ejercicio del poder o de la violencia sobre los cuerpos, ya se trate de tortura (Suárez-Orozco, 1990), de violación (Nahoum-Grappe, 1996), de maltrato infantil (Goldstein, 1998) o de tráfico de órganos (Scheper-Hughes, 2000), dé lugar a los análisis más implicados; pero se advertirá también que la forma extrema de ese intolerable –es decir, la tentativa de

eliminación física de un pueblo que constituye el genocidio– parece alcanzar tan alto grado de imposibilidad de expresión que sólo puede demandar intentos de objetivación siempre cuidadosos del trabajo subjetivo de las víctimas, como si la denuncia no pudiera sino quedar más acá de lo incalificable, y como si el análisis ya no bastara para restituir una verdad indecible (Langer, 1997). Sin embargo, habida cuenta de la ambición de la antropología de posar sobre culturas diferentes una mirada teñida lo menos posible de prejuicios, y de la simpatía que por lo general expresan los antropólogos respecto de la sociedad que estudian, es raro que un autor dé libre curso a la profunda repulsión que le inspiran algunas prácticas autóctonas. Todo el interés de la obra, célebre y controvertida, de Colin Turnbull (1987 [1972]) sobre una hambruna entre los iks de Uganda radica en haber asumido plenamente el etnocentrismo de su posición y expresado de manera tan abierta sus sentimientos. En ese sentido, Turnbull expresa mejor que nadie la distancia entre el sentimiento de humanidad que estructura el universo moral del antropólogo y la humanidad concreta de la sociedad estudiada, no tal como es, sino como él la percibe.

Por lo demás, ya en la introducción del libro el autor advierte a su público: “Al leer estas páginas, el lector se escandalizará con frecuencia. Sentirá la tentación de decir: ‘¡Qué primitivismo! ¡Ese espantoso salvajismo! ¡Son repugnantes!’, y sobre todo: ‘¡Qué inhumanidad!’. Los primeros de esos juicios son reveladores de la suerte de etnocentrismo y egocentrismo a la que, pese a todos nuestros esfuerzos, jamás podemos escapar del todo. […] Pero el último es de índole diferente. Se funda sobre la idea de que existen ciertos valores inherentes a la humanidad, y de los cuales el pueblo descrito en este libro se aparta de la manera más tajante. Sin embargo, al vivir una experiencia semejante, y tal vez al leer su relato, uno descubre que el observado y el cuestionado es uno mismo. Es una búsqueda del ser humano fundamental y un descubrimiento de la propia inhumanidad potencial: quién sabe si esta no está en cada uno de nosotros”.

No es habitual que el propósito moral y la intención didáctica se expliciten de manera tan clara en un texto antropológico. De todos modos, se explicitan de manera ambigua, porque el libro entero

demuestra la inconmensurabilidad de los mundos morales del autor y de “su” pueblo de la montaña (la distancia respecto del objeto no se construye sobre una diferencia de cultura sino, casi, sobre una diferencia de naturaleza entre humanos e inhumanos), y sólo la introducción y la conclusión sugieren una comunidad de valores y sensibilidades, entre uno y otro pero en cierto modo negativa (con su inhumanidad, ellos nos dicen algo de nuestra humanidad). Por un lado, a lo largo de la obra, una infrahumanidad que pone al hombre por debajo del animal: “Las cualidades positivas que nosotros apreciamos tanto ya no tienen significación para los iks. Lejos de ser datos fundamentalmente humanos, parecen ser un lujo superficial que nos podemos permitir en un período de opulencia, o meros mecanismos de seguridad y supervivencia. En la situación en que se encontraban los iks cuando yo fui a verlos, el hombre no tiene tiempo para soñar con ese lujo. […] El famoso abismo entre el hombre y los animales presuntamente ‘inferiores’ se reduce de improviso a nada, con la salvedad de que, en el caso que nos ocupa, de la comparación sale mejor parada la mayor parte de los animales ‘inferiores’, que manifiestan muchas más cualidades humanas que los iks” (Turnbull, 1987 [1972]: 23-24).

Por otro lado, en el inicio y el epílogo del libro, una deshumanización que esos seres lejanos comparten con la sociedad del etnólogo: “Los iks nos enseñan que nuestros valores humanos tan elogiados no son en modo alguno inherentes a la humanidad, sino que se asocian a una forma particular de supervivencia llamada sociedad, y que todos, incluida esta misma sociedad, son lujos de los que no podemos dispensarnos. […] Los iks han renunciado a todos los lujos en nombre de su supervivencia individual; se han convertido en un pueblo sin vida, sin pasión, sin humanidad. Nosotros nos apegamos a absurdos tecnológicos y los imaginamos como lujos que hacen de la vida algo que merece vivirse. De esa manera […] perdemos nuestra última oportunidad de saborear la vida con toda la pasión que es la expresión de nuestra naturaleza humana y la expresión misma de nuestro ser” (1987 [1972]: 243-244).

Pero ya se trate de demostrar que los iks han perdido cualquier cualidad humana o, a la inversa, que su crueldad sin límites revela una verdad desconocida de la humanidad, el etnólogo relaciona

toda su reflexión con sus propios interrogantes axiológicos y, en este aspecto, se aleja mucho de la postura "clínica" que reivindica en sus palabras preliminares.

Los iks eran un pueblo de tradición nómada, que se desplazaba en bandas por vastos territorios y, en esencia, vivía de la caza. Durante la primera mitad del siglo XX, el trazado de fronteras entre Sudán, Kenia y Uganda al término de la Segunda Guerra Mundial los obligó a reducir su territorio cinegético al último de esos países. Un poco más adelante, la creación del Parque Nacional de Kidepo en una zona donde solían encontrar sus presas, así como las tensiones político-militares entre los tres Estados vecinos, limitaron aún más sus posibilidades de desplazamiento y acceso a sus alimentos. En 1965, cuando Colin Turnbull fue a esa región para estudiar el modo de vida de esta población, que –según se suponía– era un pequeño grupo aislado de cazadores, descubrió un pueblo de apenas dos mil individuos, que vivían miserablemente de la agricultura en las laderas escarpadas de una montaña hostil. El cambio de modo de vida, unido a condiciones climáticas particularmente desfavorables, era el responsable de una grave escasez alimentaria. En la primera aldea adonde llegó el etnólogo, el primer ik que conoció era un hombre que pesaba unos treinta kilogramos y que, a las carcajadas, le dijo que llevaba tres días sin comer.

A medida que explora la zona, Turnbull se da cuenta de que en todas partes la misma hambruna ocasiona las mismas escenas de desolación: personas hambrientas y debilitadas a quienes la edad, una enfermedad o un incidente sumergen en una lenta agonía. Durante el día, los niños salen en bandas en busca de los alimentos que puedan recolectar. A veces los adultos hacen incursiones de caza furtiva en el parque nacional o el vecino Sudán, siempre con riesgo para su vida. Otras veces bajan al valle para robar ganado a los grupos de criadores dodos o turkanas. Sin embargo, de cada una de estas actividades sólo obtienen magros recursos, que no cubren las necesidades cotidianas del grupo. Por lo demás, no sólo falta la comida, sino que también escasea el agua: deben ir a buscarla a pozos alejados, inaccesibles para los más débiles. En ese contexto, "hay un solo valor al que todos los iks se aferran: la comida, ngag. Este es el único criterio que les permite medir el bien y el mal. La palabra icietot[e] marang, que significa 'bueno', sólo se aplica a la

comida, y marangik (bondad) es sinónimo de posesión de esta o, para ser más preciso, de 'posesión individual de comida'. Si el término se utiliza como adjetivo y se trata de descubrir qué es para los iks un 'hombre bueno', iakw anamarang, con la idea de que respondan que es alguien que ayuda a otro a comer, se obtiene una respuesta típicamente ikiana: un hombre bueno es un hombre con el estómago lleno" (Turnbull, 1987: 108-109).

En efecto, con el hambre que se agrava y se perpetúa, la solidaridad de los iks, que el etnólogo constató en los primeros meses de su estadía y que lo llevaba entonces a hablar de "gran pueblo familiar", se ha relajado poco a poco hasta la desaparición de cualquier expresión de ayuda mutua. Más aún, la pérdida de los sentimientos en el seno mismo de las familias se expresa en gestos agresivos y actitudes crueles. Los más viejos son los primeros en pagar los platos rotos de esta evolución. Muchos mueren en medio del aislamiento, rechazados por sus parientes. "La mujer de Lomeraniang había muerto y su hijo había expulsado al viejo de la choza que ocupaba la pareja, porque quería venderla. Le había prometido albergarlo en su propia parcela cercada, pero una vez vendida la choza, olvidó su promesa. Lomeraniang tenía una hermana en la misma aldea, pero tampoco ella quería saber nada con él. […] Lomeraniang no tardó en morir; su hijo se negó a bajar de la aldea de arriba para enterrarlo y su hermana se apresuró a apoderarse de las pocas cosas que poseía, sin preocuparse por el cuerpo" (1987: 97).

Pronto se dejará morir a los niños, sin dejar de efectuar una selección implícita entre los más vigorosos y los más vulnerables. Así, se elimina ante todo a los lisiados y los simples de espíritu: "Los padres de Adupa no eran soñadores y tenían otros dos hijos, un varón y una niña absolutamente normales, de modo que ignoraban la existencia de aquella, salvo cuando les traía la comida que obtenía con sus raterías. En esos casos se apuraban a sacársela, pero cuando ella les pedía refugio, la echaban y, cuando pedía de comer, se contentaban con reírse, como si los complaciera verla hambrienta. […] Los otros, tan pronto yo les daba la espalda, le pegaban a más y mejor y Adupa lloraba, no porque la lastimaran sino porque sufría por vivir en un desierto del que había desaparecido todo amor. Fue eso lo que la mató. Pedía a sus padres

que la amaran. No dejaba de volver a su parcela. Por fin, la hicieron entrar y Adupa, feliz, dejó de llorar. Dejó de llorar para siempre, porque sus padres se marcharon y cerraron la puerta, de modo que la pequeña ya no pudo salir. Esperó que los padres volviesen con la comida que le habían prometido. Aún los esperaba cuando reaparecieron ocho o diez días después. Su cuerpo se encontraba entonces en tal estado que ya ni siquiera valía la pena enterrarlo" (1987: 104). Así, para el etnólogo, la única racionalidad que practican los iks es "puramente biológica": la de la supervivencia colectiva, que justifica la eliminación de los más débiles.

Los valores que fundaban las relaciones humanas –la solidaridad, el amor– han desaparecido, al igual que las instituciones que estructuraban la vida social: la familia, la religión. Cada uno, a escondidas de los otros, consume los pocos alimentos que haya podido encontrar. La agonía de un pariente suscita (a lo sumo) indiferencia, y (en el peor de los casos) risas. Los rituales ya no escanden el ciclo de la existencia; en primer lugar, el entierro de los muertos que, si se realiza, ya no da lugar a ceremonia alguna. Alteraciones evocadas de manera dramática por los títulos de los capítulos del libro: "El yo y la supervivencia", "El hombre sin leyes", "La retirada del dios de los iks", "El pueblo sin amor", "El fin de la bondad". A medida que se agrava la hambruna, los comportamientos se vuelven cada vez más crueles: la gente ya no se contenta con dejar morir a los otros, manifiesta alegría ante el espectáculo de su decadencia.

"Oí carcajadas y alguien vino a buscarme. La causa de esa agitación era Lo'ono, la viuda de Lolim. También la habían abandonado y también había intentado bajar sola la colina, pero estaba completamente ciega y había caído al fondo del barranco. Yacía de espaldas, mientras los otros, reunidos en el borde, la miraban y se reían a carcajadas. […] Pasó entonces algo conmovedor. La atendimos y la hicimos comer. Le propusimos que viniera con nosotros, pero se negó, dijo que no quería marcharse y nos pidió que la encamináramos hacia la nueva aldea de su hijo. Este hijo era el mismo que había echado de su casa al viejo Lolim. Le dije a Lo'ono que, en mi opinión, él no la recibiría con mucho gusto. Me respondió que lo sabía, pero deseaba al menos estar cerca de él para morir. Le dimos, pues, un poco más de comida, le pusimos el bastón

en la mano y le indicamos la dirección que debía tomar. De pronto, rompió en llanto. Creí que tenía miedo y quería que la acompañáramos, y se lo pregunté. Me dijo que no y agregó que, si lloraba, era porque, de improviso, le habíamos recordado un tiempo en que la gente se ayudaba y era amable y buena" (1987: 186-187). De ese recuerdo de otra época de la historia de los iks, de la cual recopiló otros testimonios, y de la comprobación de lo que es ahora su vida en sociedad, el etnólogo saca la conclusión de que el hombre no es el animal social que se ha pretendido hacer de él, ya que le es posible liberarse de todas las prácticas e instituciones que constituyen la materia del lazo social. A la vez, llega a la conclusión de que, desde luego, los rasgos que tendemos a considerar propiamente humanos no son característicos de la especie o, en todo caso, no son necesarios para su supervivencia. En ese naufragio de las referencias antropológicas, para Colin Turnbull los iks no constituyen una excepción desdichada, sino un indicador de lo que ha sucedido con nuestro mundo. La evolución que este vivencia –la superpoblación y la contaminación, el trato de ancianos y niños, la eliminación de los pobres y el fin de los ideales– nos arrastra "en una dirección desconocida, pero que bien podría ser la de un porvenir que los iks ya conocen". Así, la inhumanidad de los "primitivos" no hablaría de un pasado perimido, sino de un futuro previsible.

Sin seguir al etnólogo en sus especulaciones apocalípticas sobre nuestras sociedades, los comentaristas de su obra no han dejado de establecer una comparación con los testimonios que desde hace medio siglo se han multiplicado sobre situaciones extremas que ha conocido el mundo contemporáneo; en primer término, la de los campos de concentración nazis. El lector de Primo Levi y Robert Antelme está hoy familiarizado con la descripción de las condiciones de una deshumanización del hombre cuando es víctima de un orden totalitario y de una política de exterminio. En estos lo intolerable tiene una doble índole. Por un lado, está en el peligro de desaparición de un pueblo, lo que en términos jurídicos se califica como genocidio. Pero, por otro, está en la perspectiva de la negación de la humanidad de ese pueblo, aun antes de que se lleve a término su eliminación física, por obra de la aniquilación (en las propias víctimas) de todas las cualidades que parecen definir la vida humana en sociedad. En el caso de los iks, la primera dimensión de

lo intolerable es muestra no de un proyecto de supresión de un grupo humano, sino de la consecuencia no planeada de acciones políticas que la tienen como resultado involuntario: trazado de fronteras, conflictos entre países, desarrollo de una economía turística y también, en gran medida, una indiferencia hacia las minorías étnicas que puede tener efectos asimilables a los de un genocidio. En cuanto a la segunda, la construcción de lo intolerable por la antropología aparece con claridad en el hecho de que las situaciones observadas se analizan a través del filtro de una problemática occidental que supone la existencia de un sentimiento de humanidad: así, la insensibilidad, la violencia, la crueldad y, en líneas más generales, el tipo de relaciones sociales existentes en condiciones en que la supervivencia del grupo está amenazada pueden percibirse en términos de deshumanización; vale decir, como pérdida de cualidades que se suponen específicamente humanas. Cuando se compara esta lectura con otras interpretaciones de los fenómenos de desestructuración social, se comprueba a las claras que procede de una construcción.

Tras una primera estadía entre los tikopias a fines de la década de 1920, Raymond Firth (1959) vuelve, veintitrés años después, a la islita del archipiélago de las Salomón donde vive ese pueblo. Aquellos a quienes no mucho tiempo antes había calificado como "los más primitivos de los polinesios" han establecido entretanto relaciones con el mundo exterior y se encuentran ahora "en el umbral de la modernidad". Sin embargo, el crecimiento demográfico de unos cuantos decenios de relativa prosperidad ha generado una presión creciente sobre recursos fundiarios y agrícolas que son limitados. La llegada de un huracán y la sequía que lo sigue provocan una hambruna. Durante el período de su investigación, y mientras la escasez alimentaria se agrava hasta amenazar la supervivencia del grupo, el etnólogo es testigo de la lenta disgregación de las formas tradicionales de solidaridad. Las comidas no sólo han dejado de compartirse entre parientes y los felices poseedores de algunos alimentos los consumen a escondidas, sino que se multiplican los robos entre las familias. Si al comienzo de la escasez los jefes todavía pueden disfrutar de los dones ligados a su estatus, ese privilegio desaparece poco a poco y ni siquiera están a salvo de las rapiñas de sus subalternos. Durante las asambleas comunitarias en las que se discuten los problemas vinculados a la

crisis alimentaria, las violencias son la regla.

Es cierto, la situación descrita no llega a los extremos constatados entre los iks, ni desde el punto de vista de la gravedad de la hambruna ni en lo concerniente a los comportamientos de los individuos, pero lo más notable es la diferencia radical que existe en la mirada sobre la sociedad. Si está presente una interrogación de carácter axiológico, el etnólogo de ningún modo se refiere a una humanidad trascendente: se interesa por las lógicas sociales y su justificación local, que hace suyas de buena gana. Es cierto, "su moral ha sufrido", según dice Firth de los tikopias al calificar de "deplorables" la desaparición de las relaciones de ayuda mutua y la multiplicación de los robos de comida (pero enseguida afirma que los "ideales morales han sobrevivido", y de esto da fe la aceptación de las sanciones contra las infracciones demasiado flagrantes al orden público). En cuanto al principio desigualitario que otorga a los jefes el beneficio de alimentos asegurados en detrimento de los otros miembros del grupo, Firth recuerda el argumento según el cual "los jefes deben ser los últimos en morir", porque encarnan la permanencia de la sociedad tikopia.

Megan Vaughan (1987) hace un análisis muy diferente de la hambruna de 1949 en Nyasalandia, al sur de Malaui. En ese territorio, por entonces bajo la autoridad británica, la destrucción de las cosechas del año anterior por las langostas había puesto en serias dificultades el aprovisionamiento de los graneros y, así, la grave sequía ocasionó una escasez alimentaria no atenuada por la existencia de las reservas habituales. En pocos meses la situación se torna dramática; los principales afectados son los ancianos, librados a su suerte, y los niños: a veces su propia madre les da muerte. Los hombres adultos, por su parte, dejan la región para buscar ayuda entre sus parientes de las montañas. Una parte muere en el camino, y entre los demás, una mayoría no regresa a sus hogares. Por tanto, las mujeres se convierten en las jefas de familia de hecho; son escasas aquellas que encuentran trabajo, y en emprendimientos que enfrentan dificultades debido a las condiciones climáticas. Cuando pueden, plantan tubérculos; algunas mendigan en la ciudad, otras se prostituyen por un plato de comida. Cuando una persona encuentra algo para comer, se aparta de sus parientes para no tener que compartirlo. De esta prueba colectiva que menoscaba tanto los lazos

conyugales y familiares como las normas morales de la sociedad, la historiadora extrae enseñanzas que funda en el análisis de las hambrunas hecho por la economía política, situándose en un triple nivel: las lógicas de la colonización, la constitución de las clases sociales y la transformación de las relaciones domésticas. En el marco del Imperio Británico, el capitalismo había cobrado su verdadero auge a partir de mediados de los años treinta con la expulsión de los propietarios autóctonos y el desarrollo de una agricultura de mercado. Así, la presión demográfica quedaba de manifiesto en las tierras menos fértiles dejadas en manos de los indígenas, en tanto que los campesinos despojados engrosaban las filas del proletariado de las manufacturas de tabaco y las empresas cerveceras.

Cuando las condiciones ecológicas se deterioraron, los pequeños agricultores se vieron particularmente afectados, a la vez que se producían despidos masivos de obreros en las compañías coloniales. Mientras se disparaban los precios de los escasos artículos alimenticios, quienes disponían de un pequeño capital, obtenido sobre todo gracias al comercio, lograban sobrevivir, al igual que los obreros calificados protegidos por sus patrones, que repartían víveres entre ellos. Los otros, campesinos o proletarios, debían emigrar en busca de comida. Dentro de esas familias pobres, la división sexual de los roles inducía a los hombres a partir y a las mujeres a quedarse, en tanto que las decisiones de supervivencia llevaban al abandono de los niños pequeños y las personas de edad, más vulnerables. Por consiguiente, para comprender la hambruna es importante discernir “la totalidad del tejido de relaciones económicas y sociales, desde el nivel del hogar hasta el del Estado”. Eso es imprescindible para comprender las determinaciones complejas del fenómeno y sus consecuencias.

Tres interpretaciones de una hambruna devastadora y de sus consecuencias sobre las relaciones sociales. El enfoque de antropología social de Raymond Firth y la lectura de economía política de Megan Vaughan, si bien difieren en muchos puntos, coinciden en una premisa común que los opone al análisis de Colin Turnbull: postulan una explicación sociológica –desde una perspectiva interna a la sociedad en el primer caso, desde una exterior a ella en el segundo– pero no presuponen (y tampoco

implican) una interrogación metafísica sobre la humanidad. Los tikopias de 1959, si bien han renunciado a su solidaridad e incluso han perdido parte de su moral, obedecen a lógicas sociales que dependen estrechamente de la organización y la reproducción de su grupo. Los habitantes de Nyasalandia de 1949, aunque los hombres abandonen sus hogares y las mujeres dejen morir a sus hijos, sufren la dominación y la explotación coloniales y sus efectos sobre las estructuras familiares. Ni en uno ni en otro caso el antropólogo y la historiadora se preguntan si la disolución de los lazos sociales y la pérdida de las referencias éticas son la muestra de una deshumanización.

Podría pensarse que lo visto por Colin Turnbull es más chocante que lo observado por Raymond Firth o lo recopilado por Megan Vaughan. Sin embargo, el testimonio de Joseph Towles (1987) induce a refutar ese argumento. Este joven antropólogo ugandés, que acompañó al etnólogo británico durante la mayor parte de su estadía entre los iks, escribió un texto quince años después de la publicación de la obra de su profesor. Sin poner en entredicho las cualidades de "su informe académico y científico", presenta un análisis sensiblemente distinto: "Los iks, sin perder conciencia de los valores humanos de la solicitud y el compartir, los respetaban a título individual por razones de interés personal". Los términos que Towles utiliza para expresar lo que siente por ellos son "compasión", "piedad", "simpatía", "afecto", mientras que en lo concerniente a las actitudes de los iks habla de una acogida "cordial y amistosa" en los primeros tiempos, y de "desesperación" y "estoicismo" una vez instalada la hambruna. A la vez que analiza las causas macrosociales de la escasez, justifica desde un punto de vista sociológico las prácticas que constata: "El individualismo se convirtió en una virtud necesaria para permitir afrontar el largo trayecto hasta las fuentes de los alimentos. El resultado en los iks: un comportamiento y una visión de las cosas sorprendentemente no africanos. Habían perdido la desenvoltura y el fervor de vivir que se ven en Uganda" (1987: 356). En ese contexto cobra resonancia paradójica el comentario de un agente de policía de un grupo étnico vecino; tras deplorar la falta de cooperación de los iks, concluye: "Estas personas no se comportan como ugandeses. Son como los europeos" (1987: 349). Donde Colin Turnbull habla de crueldad, Joseph Towles se refiere a la necesidad. Cuando el primero se

pregunta si los iks aún son dignos de llamarse “humanos”, el segundo señala en qué medida están alejados de los valores “africanos”. No hay manera más clara de mostrar hasta qué punto la perspectiva del observador –en otras palabras, sus prejuicios y actitudes– determina el análisis.

Esa es una constatación trivial que la antropología ha hecho suya desde hace tiempo, pero que cobra una resonancia especial cuando nos interesamos en la ética de sociedades diferentes. Cada uno a su manera, Colin Turnbull y Joseph Towles son humanistas, en el sentido de que su práctica de investigación involucra un sentimiento de humanidad y desemboca en una reflexión moral. Pero esta reflexión no apunta al mismo objeto. A los ojos del primero, la interrogación moral concierne a los iks, pero se prolonga hasta abarcar a los occidentales: “Yo no lograba creer que seres humanos pudiesen comportarse así, fueran cuales fuesen las circunstancias. […] Los iks parecen haberse deshecho de casi todas las cualidades que solemos considerar como las que nos distinguen de los otros primates, y pese a ello sobreviven sin ser, en apariencia, muy diferentes de nosotros” (1987: 193).

Desde el punto de vista del segundo, el cuestionamiento moral se desplaza hacia el propio antropólogo para, en definitiva, invertir los términos de la comparación con los iks: “Estoy convencido de que el etnólogo tiene un deber respecto del pueblo con el cual convive, un deber que supera el simple dilema de la objetividad y la subjetividad. […] Faltos de solicitud y de compasión por las realidades de esas culturas en vías de desaparición, nos convertimos en lo mismo que los iks, nómadas, móviles, sólo preocupados por las soluciones expeditivas” (Towles, 1987: 358).

Por opuestas que parezcan al respecto, las críticas morales de ambos expresan un humanismo; es decir, valores y una sensibilidad que definen lo que es ser humano. Los dos etnólogos construyen su intolerable por medio de esa mirada humanista. Para Raymond Firth y Megan Vaughan, a la inversa, la cuestión de lo intolerable no se plantea e incluso no debe plantearse. Aquí está en juego el sentido de las ciencias sociales. El proceder científico, sea antropológico o histórico, se construye en este aspecto como un antihumanismo. El discurso sobre el hombre se convirtió en ciencia

al renunciar a toda exposición de una naturaleza humana y recusar toda proposición de alcance humanista. Escribe Michel Foucault (1966: 364): “Las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que a este mismo ser le permite saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes, y de qué manera puede hablar”. En dichas condiciones, lo intolerable tiende a convertirse en un impensado, e incluso en un impensable, de las ciencias sociales.

Los propios antropólogos iluminaron violentamente ese punto ciego de la investigación antropológica cuando comenzaron a interesarse por la obra simultáneamente política y científica de la colonización; en otras palabras, por la entrada en escena del humanismo occidental al teatro de las sociedades africanas, amerindias o asiáticas: “Hay una conspiración de silencio en torno de la verdad colonial”, comprueba Homi Bhabha (1994: 123). Esta conspiración, que hoy empieza a romperse, obedeció durante largo tiempo a la imposibilidad de enunciar la contradicción entre las preocupaciones humanistas de Europa y sus operaciones concretas en ultramar: masacres que podían asumir un carácter genocida, reducción a la esclavitud de las comunidades conquistadas, poblaciones desplazadas, trabajo forzado para los hombres, violación de las mujeres, secuestro de niños, elementos que suponen en su totalidad, precisamente, lo que la justicia internacional persigue hoy en concepto de “crímenes de lesa humanidad”.

Es sabido que la justificación de esos abusos pasa por una denegación de la calidad de ser humano del otro: la célebre controversia teológica sobre si los indios de América tenían alma es su ejemplo más conocido; pero, en términos mucho más generales, la deshumanización del otro constituye un elemento ideológico previo al ejercicio de la violencia más extrema en su contra. En relación con los bosquimanos de la actual Namibia, Robert Gordon y Stuart Sholto-Douglas (2000: 238) han mostrado que la “cultura del terror” que había servido de base al aplastamiento y la explotación de esta población nómada fue posible gracias a la construcción de una representación a la vez profana y científica, en la cual los bosquimanos aparecían en posición de “liminaridad”, en

la frontera del mundo humano y el mundo animal: “Esta frontera es una ‘zona de muerte’, un espacio de imprevisibilidad y crueldad. Un medio como ese suministra una explicación superficial y produce alegaciones creíbles en favor de las atrocidades cometidas por quienes conducen las políticas de terror”. Al ser infrahumanos, los bosquimanos salían del dominio de aplicación normal de la moral.

Ninguna obra ilumina mejor la inversión que permitió producir y ocultar el lugar donde podía enunciarse y negarse a la vez lo intolerable occidental que el estudio de Michael Taussig (1987) sobre el régimen de terror que acompañó la explotación del caucho en la selva amazónica del sur de Colombia. Informes de administradores e investigaciones de periodistas dan testimonio del trato aplicado a los indios: hombres azotados, mutilados, castrados y a veces asesinados cuando la cosecha se juzgaba insuficiente; mujeres violadas y vendidas en la ciudad, cuando no se las sometía también a ellas a trabajos forzados; niños quemados vivos por no haber revelado dónde se escondían sus padres, y prisioneros abandonados con sus cadenas hasta morir de hambre. Estas violencias, si escandalizaban a los contados visitantes, no ofendían ni los valores ni la sensibilidad de los misioneros, que aplicaban los castigos en sus propias instituciones y los consideraban útiles para la instrucción moral de su grey; los militares encargados de la vigilancia de la zona minimizaban esas prácticas y las justificaban como necesarias para civilizar a los indígenas, y las autoridades políticas o judiciales, a veces puestas en conocimiento de los hechos, se mostraban incrédulas.

La economía política tradicional no basta para explicar ese régimen de terror ordinario, dado que muchos abusos parecen no sólo carentes de utilidad, sino lisa y llanamente contraproducentes: “Pretender que en esas prácticas hay una racionalidad de los negocios es sostener de manera involuntaria una racionalidad ilusoria e impedirse comprender cómo pudo el mercantilismo transformar el terror de medio en fin” (Taussig, 1987: 53).

En este sentido, es notable que, en la exploración de ese terror, el discurso sobre el canibalismo de los indios proporcione a la vez un argumento para justificar la violencia civilizadora y un repertorio donde abrevar recursos de crueldad. Es una vez más la

inhumanidad del otro, colonizado, la que sirve para producir la legitimación de los crímenes de lesa humanidad perpetrados por el colonizador. Pero al develar esta operación, la antropología supera las posturas humanistas y antihumanistas y se embarca en un análisis de la economía moral de la colonización. En “el corazón de las tinieblas” de las sociedades lejanas que conquista –para recordar el título de la célebre novela de Joseph Conrad, que es la obra fetiche de toda esta antropología crítica– el hombre occidental no descubre al otro, sino a sí mismo.

Si la antropofagia, como se ha dicho a menudo, representa la figura paradigmática de lo intolerable tal como la construyó la mirada occidental sobre los “primitivos”, se advertirá la ironía de la historia que llevó a los basotos de África austral a designar como “caníbales”, sucesivamente, a los conquistadores afrikáneres que los despojaron de sus tierras en nombre de la civilización y a las empresas capitalistas cuyas minas los devoraron en nombre del progreso. David Coplan (1994) recopiló así los cantos populares que denuncian ese “canibalismo político” de los blancos y que, mediante esta imagen especular, revelan una concepción de lo intolerable en la cual el mundo europeo ya no aparece como productor de una moral universal –fundada sobre el respeto de la dignidad y la vida humanas–, sino como transgresor de una ética local, al negar la dignidad de los colonizados y destruir sus vidas. Útil ejercicio de antropología simétrica que exige un retorno a las condiciones en las cuales se construye en nuestros días lo intolerable.

La civilización de lo intolerable. Sobre el sentido de lo humano

Con sus genocidios, sus masacres, sus crímenes de lesa humanidad, el siglo XX ha sido descrito con frecuencia como el de la "pérdida de la inocencia"; es decir, del final de la creencia en una ley y un progreso morales que gobiernan la historia humana (Glover, 2001). Con el exterminio de los judíos programado por el régimen nazi, ese siglo marcó incluso de manera casi paradigmática el límite absoluto del mal y, al mismo tiempo, el insuperable horizonte de lo intolerable. No sólo porque en esa tragedia se anunciaba la desaparición de una parte de la humanidad, sino también porque en su cumplimiento se jugaba la aniquilación del sentido de lo humano, tanto del lado de las víctimas rebajadas a la infrahumanidad del "musulmán" de los campos como del lado de los verdugos, de cuya profunda deshumanización daba fe la "solución final". El título del libro en que Primo Levi se ocupa de esta experiencia extrema es Si esto es un hombre. Se trata aquí de un ser que ya no tiene que ver con los derechos humanos, ese sujeto ético y político procedente de la Ilustración; es, antes bien, un ser que se reduce a lo que Robert Antelme designa como "la especie humana", un viviente que ya no vive más que para sobrevivir. De tal modo, la experiencia contemporánea de lo intolerable es, ineluctablemente, experiencia de lo que es ser humano.

La cuestión de lo intolerable, por lo tanto, debe pensarse en lo sucesivo desde esta perspectiva radicalmente desencantada, y tanto más imposible de reencantar cuanto que otros genocidios, masacres y crímenes de lesa humanidad han venido a recordarnos que tampoco la promesa del "nunca más" ofrece ya ninguna garantía. Lo que los conquistadores, los misioneros, los antropólogos habían creído ver en los otros y los había fortalecido en su sentimiento común de humanidad construido contra la no humanidad, la subhumanidad o la inhumanidad de los "salvajes", también se vinculaba con nosotros, con nuestra propia historia. Y ya no sólo en el tratamiento de aquellos, cuyo estatus incierto dejaba aún abierta

la posibilidad de encontrar justificaciones, sino en el de los nuestros. Lo intolerable absoluto había surgido en el núcleo mismo de la civilización. Más que nunca, entonces, había que comprender qué es ser un hombre, pero ya no en oposición a lo exterior sino en referencia a una frontera interior.

En la larga historia de la descalificación del otro, Reinhart Koselleck (1990: 217 y 226) ha mostrado el papel y la estructura de los "conceptos contrarios asimétricos" y se ha interesado especialmente en los "pares conceptuales heleno-bárbaro, cristiano-pagano, humano-no humano". Este último introduce una forma de radicalidad única, porque produce una nueva "entidad política de referencia": el género humano. La humanidad, en un comienzo neutra y consensual por reunir sólo al conjunto de los hombres, se convierte en una consigna ideológica de singular ambigüedad cuando se la utiliza para legitimar una acción política, que puede ser la eliminación de un tirano (por declarárselo "enemigo del género humano") o de un pueblo (por considerárselo constituido por "no humanos" o Untermenschen): "La posibilidad de deducir, del término 'hombre', los de 'no hombre', 'superhombre' y 'subhombre' no hace más que confirmar la maleabilidad ideológica que no logra aprehender lo que induce históricamente el concepto de hombre: se trata de un ser ambivalente, y definirlo sigue siendo un riesgo político".

Sin embargo, arraigada en la vivencia concreta de los genocidios del siglo XX, la conciencia del mal absoluto hacia el cual puede tender esa ambigüedad ha llevado a hacer de esa exclusión de la humanidad una ideología informulable e incluso inaceptable, al menos en el mundo occidental: todos los hombres y mujeres forman parte de una misma humanidad; cada uno de ellos, esté donde estuviere, en teoría puede aspirar a representar a la humanidad entera. En ese carácter, los derechos del hombre y el respeto de la dignidad de la persona, de la inviolabilidad del cuerpo y de la vida humana pueden reivindicarse para todos.

Por eso, cuando Françoise Héritier (1996: 22) escribe "los otros ya no se enfrentan a una negación de su carácter de seres humanos por petición de principios, pero su diferencia puede autorizar a que sean tratados como si no lo fueran, vale decir –y de manera deliberada–,

como animales o seres desprovistos de derechos", su primera proposición indica con justeza el cambio ocurrido, pero su segunda aserción no capta bien la economía moral de las sociedades contemporáneas: cuando se trata a los otros "como si no fueran" seres humanos, toda la retórica justificadora se basa precisamente en su deshumanización; en otras palabras, niega cualquier fundamento a los derechos del hombre. A la inversa, cuando la "petición de principios" de esa común humanidad se acepta por consenso, el trato de los otros, aunque ponga en acción lógicas profundamente desigualitarias, nunca adopta la forma de una negación, ni siquiera implícita, de lo que los hace humanos. Hay que pensar de otra manera las nuevas modalidades de gestión concreta de lo intolerable.

En el mundo occidental las nuevas antonimias asimétricas se sitúan dentro de un horizonte común de humanidad. Hablar de "inútiles para el mundo" –como hace Robert Castel (1995) para designar a aquellos a quienes la falta prolongada de empleo y la pérdida de relaciones sociales ponen en una situación de desafiliación– es referirse a una relación problemática con la sociedad y su centro, no a una deshumanización: aun los términos "excluidos" y "exclusión", cuyas insuficiencias y contradicciones Castel critica de modo pertinente, remiten con claridad a posiciones dentro y fuera del mundo social, pero no dentro y fuera del género humano. La indignidad de que se trata supone una concepción desigualitaria del vivir juntos, no una negación de la pertenencia a la humanidad. Calificar, según las palabras de Zygmunt Bauman (1998), de "vagabundos" a las personas migrantes, desplazadas o refugiadas, obligadas a la movilidad por su historia colectiva y a quienes ningún país acepta en su territorio, es enunciar las leyes actuales de la inhospitalidad en un mundo surcado por lógicas contradictorias de "globalización". Aun sometidas a las condiciones desocializadoras de los campos, esas poblaciones plantean sus reivindicaciones en nombre de los derechos del hombre, tanto como para verse, en ocasiones, prisioneras de las categorías humanitarias que deberían protegerlas.

Aun en las situaciones extremas de la vida internacional se respetan los principios fundacionales de una común humanidad: el dictador no sólo no es enemigo del género humano, como era Luis XVI, sino

que incluso puede reivindicar los derechos del hombre, y por respeto a la dignidad humana el general Pinochet, a quien se consideraba enfermo, no fue juzgado a propósito de crímenes que, sin embargo, eran imprescriptibles. Por su parte, a los actores que provocaron o cometieron el genocidio ruandés no se los declara fuera de la humanidad, sino que son juzgados por un tribunal internacional con un respeto formal por sus derechos en tanto seres humanos. Así, la línea de la gran divisoria moral se sitúa dentro de la categoría de "humanidad", ahora vaciada en gran medida del contenido polémico que tenía cuando se ponía a algunos humanos al margen de ella.

Una ilustración de esa gran divisoria se deja ver en la cuestión de las pérdidas humanas en los conflictos armados. En este caso, el principio de no equivalencia de las vidas se expresa con brutalidad en el listado de los muertos de las guerras llevadas adelante por los países occidentales en varias partes del mundo: extrema precisión contable en un lado, fluctuaciones estadísticas considerables en otro. Durante la campaña de Irak de 1991 no hubo bajas estadounidenses en el campo de batalla; pero el cálculo de la cantidad de víctimas iraquíes varía entre diez mil y doscientos mil muertos. Este tratamiento de las vidas humanas no señala simplemente una distancia cuantitativa: revela una diferencia cualitativa. Cuando las vidas ya no se cuentan, ya no cuentan.

Por ende, surge un interrogante: ¿cómo hacer que el reconocimiento formal de un mundo común donde se proclaman derechos naturales sea compatible con la realidad de la implementación profundamente desigualitaria de su protección? Una vez alcanzado este punto, hace falta tomar la ley contemporánea del biopoder que prescribe "hacer vivir" y "dejar morir", no como una ley que se aplique por igual y en simultáneo a todos, tal cual lo entendía Michel Foucault (1976), sino como una ley que diferencia entre quienes hay que "hacer vivir" y quienes conviene "dejar morir". Esta ley supone dos principios: un principio de diferencia, que establece la separación entre aquellos cuya vida es sagrada y aquellos cuyas vidas pueden sacrificarse, y un principio de indiferencia, que subordina la protección de los segundos a la ausencia de todo riesgo para los primeros. Estos dos principios fundan, si no una política sistemática de "desentendimiento

político, psicológico y moral", como sucedió en Ruanda durante el genocidio de los tutsis (Hehir, 1999), al menos una política de intervención que defiende a los oprimidos en la medida en que no haya costo humano alguno para quienes intervienen, como en Kosovo.

Se esboza de este modo un nuevo orden del mundo que recupera la vieja distinción etnocéntrica –en realidad, nunca abandonada– entre Nosotros y Ellos (Goody, 1979 [1977]), pero que hace derivar todas sus consecuencias morales: "nosotros" somos tan humanos como "ellos", pero "nuestra" vida no tiene el mismo valor que la "suya". Así, al contrario del temor que expresaba Leo Strauss (1986) de que la impugnación de los derechos naturales en nombre del relativismo moral –el de los países no occidentales, pero también el de las propias ciencias sociales– constituyera una amenaza para ellos, son las aporías morales de las sociedades occidentales –que aceptan como tolerable para los otros lo que es intolerable para ellas– lo que limita su aplicación.

En esta distinción –que acabamos de analizar– entre los próximos, a los cuales se otorga protección, y los lejanos, a quienes esta no puede garantizarse –en otras palabras: en esta jerarquización de los intolerables–, hay una figura de particular interés: la del extranjero, en cuanto su origen lo aleja pero su residencia lo acerca, y en cuanto viene de otra parte pero vive aquí. ¿Cómo situarlo en la escala de los valores de la vida humana? Del lado de aquellos con respecto a los cuales no puede sino reconocerse una impotencia para hacer respetar sus derechos como humanos. O del lado de quienes justifican que se tomen todas las medidas para aplicarlos. La liminaridad del extranjero pone así a prueba la línea divisoria moral del mundo occidental. Por eso se ha convertido aquí en tamaño desafío político. De manera general podemos decir –y esta generalidad, como es evidente, debería corregirse en función de cada historia nacional particular– que ha habido una fuerte tendencia, por un lado, a reconocer a los extranjeros derechos sociales amplios, y por otro, a limitar en toda la medida de lo posible la cantidad de quienes pueden aspirar a ellos. En la retórica política, la segunda orientación se presenta como la condición de la primera: para que los extranjeros puedan ser tratados de la manera más parecida posible a los nacionales, es preciso que su ingreso al

territorio esté estrictamente controlado y estrictamente ligado a las necesidades de mano de obra.

Esta doble dinámica se fortaleció desde comienzos de la década de 1970 con la instauración de reglamentaciones cada vez más restrictivas y represivas en materia de inmigración y asilo, que como es lógico condujeron a la creación de una nueva categoría, cada vez más visible: los extranjeros en situación irregular. Ya sean migrantes que han ingresado como clandestinos al territorio del país de acogida o personas instaladas más o menos con larga data pero que han perdido su derecho a la residencia a raíz de un despido, de un delito, de la falta de regularización de un reagrupamiento familiar o de la ausencia de reconocimiento de su estatus de refugiados, los "indocumentados" pertenecen a la categoría internacional a la cual Hannah Arendt (1982: 276) llamaba los "sin derecho" y de quienes hacía los anunciadores del "fin de los derechos humanos". Indudablemente, esos "fuera de la ley", en el sentido estricto de su falta de cualquier estatus jurídico, entrañan un desafío al orden moral de las sociedades occidentales: presentes de hecho en el territorio de países que defienden los valores universales de igualdad, solidaridad y justicia, escapan por derecho a la protección de los Estados.

Tenemos la prueba de que para los gobiernos occidentales esta situación parece difícilmente sostenible en un plano moral: en los esfuerzos desplegados para impedir la entrada de los solicitantes de asilo a los territorios nacionales. Ya se trate de barcos a los cuales se impide atracar, de personas a quienes se rechaza en las fronteras terrestres o de pasajeros a quienes se mantiene en las zonas de espera de los aeropuertos y las estaciones ferroviarias antes de devolverlos, se hace de todo para que los candidatos al estatus de refugiado no puedan formular su solicitud. En efecto, tan pronto como el solicitante de asilo entra al territorio y presenta un expediente, se le reconocen derechos, sobre todo en materia de protección social. Así, la política de los países occidentales consiste en esforzarse por mantener a esos extranjeros tanto como sea posible en la zona del espacio moral donde su vida es sacrificable (en países donde, precisamente, no se respetan los derechos humanos) y evitar que lleguen a la otra zona, donde su vida sería sagrada (derecho humano fundamental que, así, ya no podría

impugnarse). Se comprende la eficacia simbólica de esta frontera cuyo salto permite, en suma, pasar a uno u otro lado de lo intolerable.

Como hemos visto, esta lógica del biopoder encuentra su expresión más manifiesta con el establecimiento, a comienzos de la década de 1990, de una "razón humanitaria" en la gestión de la inmigración. Medida excepcional a fines de los años ochenta, gradualmente se tornó común en la administración, sin dejar de tener carácter derogatorio, hasta que a partir de 1997 se impuso como una medida de derecho inscrita en la ley. Durante ese período, los cálculos sobre la aplicación de este criterio en los procedimientos de regularización revelan, en un lapso de ocho años, una multiplicación por cinco de los permisos de residencia entregados por motivos médicos, lo cual constituye el más fuerte aumento registrado. A la inversa, las cifras disponibles muestran que la cantidad de personas beneficiadas con el estatus de refugiado político se redujo seis veces durante esos mismos años. Dichas evoluciones opuestas no son meras coincidencias. Muchas personas a quienes se niega el asilo son invitadas por sus abogados, las asociaciones que las apoyan, y a veces incluso por agentes de los gobiernos locales que se compadecen de su situación, a invocar la razón médica (por supuesto, siempre que puedan hacer valer alguna patología). En ocasiones, esta "segunda oportunidad" es la buena, cuando la "primera razón" no ha convencido. La razón política del asilo tiende así a perder terreno frente a la razón humanitaria del sufrimiento o la enfermedad. Y esto sucede porque el atentado contra la integridad corporal impone la legitimidad de esta más que cualquier otra violación de un derecho y, a la vez, porque no puede sorprenderse en falta la verdad del cuerpo.

La historia de los solicitantes de asilo rechazados que se buscan patologías para obtener el permiso de residencia tan anhelado, así como la de los millones de refugiados y desplazados en los campos del Tercer Mundo, atestiguan esta politización de lo que Agamben llama "nuda vida": el reconocimiento del otro por el solo testimonio de su cuerpo, la sola autoridad de su sufrimiento. Es probable que ese minimalismo político, que reduce al otro a su existencia biológica, que asimila lo humano a lo viviente, sea la única solución de compromiso encontrada para hacer que las construcciones de lo

intolerable sean operativas conforme a modalidades diferentes en función de aquellos a quienes se aplica. Entre las dos categorías de humanidad se establece una tercera, para la cual la nuda vida es la única reivindicación que aún puede escucharse.

*

Todas las sociedades humanas producen lo intolerable, porque todas las sociedades humanas se refieren a un universo de valores incorporados a sensibilidades, en cuyos confines trazan un horizonte que no puede franquearse sin renunciar a lo que las funda. En ese sentido puede hablarse de universalidad de lo intolerable, es decir, de la existencia universal de principios que establecen el carácter infranqueable de límites definidos por una forma de ética local. Pero ¿hay un horizonte común a todas las sociedades humanas? En otras palabras, ¿puede identificarse algo que sea lo intolerable universal? Si existe, tal vez haya que buscarlo en el riesgo de que desaparezca el grupo humano, diversamente definido, al cual pertenece el individuo: desaparición proyectada, cuando se pone en peligro la reproducción biológica o social; desaparición concreta, en las situaciones de hambruna o exterminio; desaparición fantaseada, cuando se acusa a políticas de planificación familiar o de asimilación cultural de enmascarar intenciones genocidas. Ese es el desafío de supervivencia para los amerindios de los Andes que temen que la generalización de la contracepción apunte a debilitarlos en su número; o para los negros de Sudáfrica, respecto de los cuales algunas proyecciones demográficas hacen temer que se conviertan en una minoría racial en su país. Al cumplir el ritual del kañaalen, las mujeres diolas quizá no expresaban otra cosa sobre el carácter inaceptable de una descendencia puesta en peligro por una infertilidad preocupante y una mortalidad infantil elevada. Esos intolerables se refieren a la vida biológica e incluso, de manera más particular, a la del grupo.

La modernidad inscribe una profunda ruptura en esta trama al inventar una categoría antropológica: la humanidad, de la cual van

a surgir los nuevos intolerables. De hecho, la nueva economía moral procede de una doble construcción: la humanidad como especie, única y singular en el seno de la naturaleza, que reúne al conjunto de los seres humanos, por diferentes que sean, y la humanidad como sentimiento, definida por derechos naturales acompañados de deberes recíprocos pero, acaso más fundamentalmente, de un destino compartido. Esta doble dimensión explica la extraña tensión entre la idea de que el hombre es uno, aunque los hombres sean diferentes, y la idea de que, al ser los hombres diferentes, es preciso hacerlos uno; en otras palabras, entre una naturaleza humana ya dada y unos derechos naturales que, paradójicamente, deben instituirse. El momento decisivo de esa ruptura, como muchos trabajos han confirmado, es el siglo XVIII, aunque prolonga un movimiento iniciado con el Renacimiento. Pero no todas las consecuencias del nuevo orden moral se derivaron de inmediato. En especial, el desplazamiento del lugar de lo sagrado, de lo divino a lo humano, sólo gradualmente dio lugar a lo que es su gran consecuencia: a saber, que de por sí cada humano es encarnación de la humanidad en su totalidad y, por eso, sagrado. Basta con pensar en las fechas tardías de abolición de la pena de muerte en las legislaciones de los países occidentales y las resistencias persistentes en los pocos de ellos que no han adoptado su principio: como lo sugiere el relato de la colonia penitenciaria, el marcar el cuerpo mediante el suplicio se convirtió en intolerable con bastante anterioridad a la supresión lisa y llana de la vida. Así, la consecuencia última de esta evolución –vale decir, que ninguna causa moral justifica la pérdida de un solo ser humano: doctrina de cero bajas–, no es sino un último avatar en una historia en la que los veinticinco años finales del siglo XX muestran la aceleración de su lógica.

La institución de ese intolerable –hacer morir– tropezó históricamente con dos pruebas de verdad que requirieron dos formas de ordenamiento moral muy diferentes. Para empezar, en el encuentro con mundos que se presumían “primitivos” y de buena gana “salvajes”, la imposición violenta del orden económico y político occidental se justificó sobre la base de un trabajo de deshumanización del otro. No humanos en su esencia –cuando se debatía su pertenencia a la misma especie y se planteaba, por ejemplo, si tenían alma– o sencillamente “inhumanos” en su

comportamiento –cuando se ponía empeño en describir las prácticas más contrarias a las buenas costumbres, como el canibalismo–, podían ser conquistados, explotados, violentados, reducidos a la esclavitud, aniquilados hasta la desaparición total del grupo, sin que se franqueara lo intolerable prescrito. Más adelante, al revelarse cada vez menos sostenible esa sutil dialéctica, la humanidad se convirtió en una categoría enteramente incluyente. Se reconocieron al colonizado –independiente, entretanto– las mismas prerrogativas de derecho, si no de hecho. A continuación, por obra de los grandes crímenes cometidos en nombre de ideologías totalitarias, ya no contra otros lejanos sino contra semejantes cercanos, el mundo moderno descubrió la experiencia de la deshumanización de sí mismo. En el ápice de la civilización, y precisamente sobre la base de su presunta superioridad moral, así como de tecnologías políticas elaboradas, se concibieron las más extremas realizaciones de la barbarie. El campo de concentración y el genocidio constituyeron las nuevas figuras de la pérdida de humanidad. Al salir de esos regímenes, la insistencia en los derechos humanos y la creación de tribunales internacionales vinieron a recordar, con el anuncio de la institución de un nuevo orden, los fundamentos morales escarnecidos.

A prueba de esta doble deshumanización, la economía moral del mundo contemporáneo pudo reaparecer como un nuevo ideal promovido por los Estados y las instituciones internacionales. El gran intolerable de la destrucción masiva de los pueblos, que revelaba la monstruosidad del hombre, se escandió en una multitud de intolerables menores que sancionaban una serie de violaciones de la integridad del cuerpo y la persona. Por eso, la desigualdad de hecho entre las naciones y –dentro de cada una de ellas– entre los grupos sociales conducía incesantemente al reordenamiento de los intolerables, como cuando se comprobaba que, en verdad, no todas las vidas tenían el mismo precio, en contraste con lo que afirmaba la teoría del derecho natural. Devaluación económica y social, en los contextos de crisis en los que crece el número de inútiles para el mundo, e incluso simplemente política, en los campos de batalla cuando quinientas muertes permiten impedir una. Si bien jamás formulada como tal, se estableció, pues, una diferenciación de lo intolerable, según una línea divisoria del mundo, esta vez entre aquellos cuya vida todavía podía considerarse sagrada y aquellos

que, mal que nos pesara, tenían una vida ahora sacrificable. Elección de razón más que de corazón: era la única que permitía conciliar la apariencia de un mundo común, donde todos los seres humanos eran iguales y podían aspirar a los mismos derechos, y la realidad de un mundo dividido, donde la vida de decenas o centenares de miles de personas no podía siquiera ponerse en la balanza con la de una sola. En contra de los temores de unos y de las profecías de otros, mucho más que la pluralidad de los mundos morales, resultante de conflictos de valores y sensibilidades reales, por lo demás, lo que socava la universalidad de los derechos es la injusticia inscrita en su principio. Esa es la gran aporía de lo intolerable contemporáneo: la economía moral está profundamente disociada de su economía política.

▪

[e] Uno de los nombres con que se conoce el idioma de los iks. [N. de T.]

6. Para una teoría de las economías morales

No hay concepto simple. Todo concepto tiene componentes y se define por ellos. […] Está claro que todo concepto tiene una historia, aunque esta historia zigzaguee o incluso llegue a discurrir, por otros problemas o planos diversos. […] Pero por otra parte, un concepto tiene un devenir que atañe en este caso a [otros conceptos] que se sitúan en el mismo plano. Se concatenan unos a otros, se solapan mutuamente, coordinan sus perímetros, […] pertenecen a la misma filosofía, incluso cuando tienen historias diferentes.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, ¿Qué es la filosofía?

Al reconsiderar el famoso concepto que había forjado veinte años antes, y en respuesta a las críticas que le habían hecho sus colegas, en un texto titulado "La economía moral revisada", E. P. Thompson (1991) hacía esta inesperada concesión: "Tal vez el problema resida en la palabra 'moral'. Esta palabra provoca un aflujo de sangre polémica a la cabeza del mundo académico. Nada podía generar más ira entre mis críticos que la idea de que el participante en un motín de subsistencias pudiera tener más 'moral' que un discípulo de Adam Smith. Pero no era ese el sentido que yo daba a la palabra. […] Bien habría podido hablar igualmente de 'economía sociológica', una economía tomada en su significado primigenio (oeconomia) de organización de la casa, en la cual cada parte está ligada al todo y cada miembro reconoce sus deberes y obligaciones. Lo cual es, en el fondo, tanto o más 'político' que la 'economía política', pero los economistas clásicos ya se han apoderado de esta expresión".

Así, pese a que la originalidad de su proposición consistía en

introducir una dimensión moral en una lectura marxista de la historia económica y social de los medios populares, veinte años después E. P. Thompson parecía dejar de reivindicarla y preferir a ella el improbable calificativo de "sociológica" o el clásico adjetivo "política". Con todo, esta confesión es menos sorprendente de lo que cabría pensar. En realidad, el historiador británico no sólo no había previsto el éxito de la fórmula, sino que había introducido el concepto de manera subrepticia, casi sin convicción. En La formación de la clase obrera en Inglaterra (1968 [1963]), la expresión moral economy aparece de manera incidental cuando E. P. Thompson menciona los saqueos de almacenes y cobertizos en períodos de alza del precio del pan: "Se los legitimaba mediante la afirmación de una economía moral más antigua que señalaba la inmoralidad de métodos inicuos para hacer subir los precios de los alimentos aprovechándose de las necesidades del pueblo". La temática se retoma más adelante, pero en un léxico un tanto diferente, con referencia a los enfrentamientos entre obreros y patrones en las manufacturas: "Los conflictos más enconados giraban en torno de cuestiones que no se reducían a problemas de costo de la vida. Las que suscitaban los sentimientos más intensos eran, con gran frecuencia, aquellas que ponían en juego valores tales como las costumbres tradicionales, la justicia, la independencia, la seguridad o la economía familiar, mucho más que los problemas alimentarios".

Si bien se trata de sentimientos y valores, aquí no se utiliza el calificativo "moral". De hecho, cuando se lo emplea, tiene otro sentido. La fórmula moral machinery, entonces, designa el trabajo ideológico de las iglesias, en especial la metodista y la calvinista: la moral está del lado de los emprendedores morales y no de los campesinos y obreros.

Como es sabido, un poco más adelante E. P. Thompson (1971) cincelará la fórmula en el mármol de la revista Past and Present para explicar la génesis de los llamados "motines del hambre" en la Inglaterra del siglo XVIII con esta definición: "Una visión tradicional de las normas y las obligaciones sociales y de las funciones económicas propias de las diversas partes de la comunidad: lo que en conjunto puede considerarse constituyente de la economía moral de los pobres". Ahora, gracias al historiador

británico, los pobres también cuentan con cualidades y lógicas que los orientan en su evaluación de lo bueno y lo justo, y sobre las cuales se apoyan para actuar en el mundo, incluso mediante la protesta. En otras palabras, los filósofos morales, que también pueden ser economistas liberales como Adam Smith –cuya famosa "Digresión sobre el comercio de cereales y las leyes sobre la materia" ejerció una profunda influencia en la gestión de las crisis de subsistencia por la aplicación de un inviolable laissez-faire–, ya no tienen el monopolio de la inteligencia de los valores. Ahora bien, muchos comentaristas de E. P. Thompson no aceptarán la idea de que pueda haber semejante competencia en el mercado de la moral, lo cual justificará su respuesta de 1991.

El éxito del concepto de economía moral, sin embargo, no ha sido desmentido al cabo de unos cuarenta años, ni siquiera bastante más allá de los círculos de la historia social y el pensamiento marxista, donde suscitó tanto entusiasmos como críticas. Por un lado, en los Estados Unidos fue objeto de una reapropiación relativamente fiel por la antropología por intermedio de un politólogo, James Scott (1976), cuyos trabajos sobre las economías morales de los campesinos del sudeste asiático abrieron el camino, a comienzos de la década de 1980, a una verdadera red de investigadores dedicados a las lógicas económicas y las movilizaciones sociales en el mundo rural de los países en vías de desarrollo. Por otro, siempre en América del Norte, dio lugar a una relectura radicalmente diferente en el campo de los estudios sociales de las ciencias a instancias de la historiadora Lorraine Daston (1995): así, a finales de los años noventa, una serie de trabajos exploró las prácticas de los científicos desde una perspectiva que renovaba los enfoques sociológicos tradicionales en términos de normas, ideologías o campos. Si en el primer caso la genealogía thompsoniana se afirma, aunque luego se desdibuja, en el último es curiosamente ignorada, pero se la redescubre en un segundo momento.

Más allá de estas dos líneas que con el tiempo ganaron consistencia de diversas maneras, actualmente muchos autores adoptan la fórmula –a veces sin justificarla– para describir un conjunto de realidades sociales en las cuales, en ocasiones, ni la economía ni la moral aparecen con claridad. De tal modo, junto a estudios bastante previsibles sobre las economías morales de los motines del hambre

en Chile (Orlove, 1997) o las protestas de trabajadores en Egipto (Posusney, 1993), tenemos trabajos referidos a las economías morales de la corrupción en Níger (Olivier de Sardan, 1999), los empresarios en Nepal (Parker, 1988), la atención de personas en el Reino Unido (Chattoo y Ahmad, 2008), el alcoholismo entre los navajos (Quintero, 2002), el sida en Sudáfrica (Nattrass, 2004), las desigualdades raciales de salud en los Estados Unidos (James, 2003), el culto de los antepasados entre los migrantes en China (Kuah, 1999), los instrumentos de astronomía en la Francia revolucionaria (Tresch, 2007), el acuario en la Gran Bretaña victoriana (Hamlin, 1986) y los archivos informáticos compartidos entre pares en internet (Austin y otros, 2006). Esta inexorable ampliación del ámbito de la economía moral evoca irresistiblemente el fenómeno descrito y ridiculizado por Ian Hacking (1999) acerca de la boga de las "construcciones sociales": de la misma manera, la fórmula se había aplicado a una serie creciente de realidades cuyo carácter construido resultaba, según los casos, cada vez más evidente o, a la inversa, cada vez más insólito. Esto nos obliga a un retorno crítico a un concepto cuya virtud heurística mostró la intensidad de los debates iniciales, pero cuya agudeza analítica tendió a atenuarse debido a su banalización.

Como yo mismo me valí del concepto de economías morales para asir una serie de hechos sociales en torno a la migración (Fassin, 2005), el humanitarismo (Fassin, 2009) y la justicia local (Fassin, 2012b), me pareció necesario dedicarme a un ejercicio de clarificación acerca de las contribuciones de los distintos enfoques, pero también proponer un mayor rigor y una renovación de la teoría. En un comienzo, haré foco sobre el aporte inicial de E. P. Thompson. A continuación estudiaré las sucesivas perspectivas abiertas por James Scott para la antropología de los movimientos populares y por Lorraine Daston para la historia de las ciencias y las técnicas. Sugeriré por mi parte algunas pistas para, en suma, reactivar el concepto más allá de la utilización a menudo anodina de la que hoy es objeto en las ciencias sociales, y por último presentaré un breve estudio de caso.

Motines: la economía moral de la protesta

La idea de economía moral aparece en la pluma de E. P. Thompson (1968) cuando en su investigación sobre la clase obrera inglesa opone al enfoque materialista fundado sobre series de precios y salarios una lectura etnográfica que se ocupa de relacionar experiencias; en otras palabras, cuando dice preferir a la "medición de las cantidades" una "descripción (y a veces una evaluación) de las cualidades". Desde luego, las dos dimensiones son necesarias para comprender el mundo social y en especial el lado de los pobres, pero no hay que confundirlas: "En ocasiones es como si los estadísticos afirmaran: 'Los índices revelan un aumento del consumo per cápita de té, azúcar, carne y jabón, y por consiguiente, la clase obrera es más dichosa', mientras que los historiadores sociales responden: 'Las fuentes literarias muestran que la gente es desdichada, y por consiguiente su nivel de vida debió degradarse'" (Thompson, 1968: 230-231).

En verdad, se trata de dos conjuntos de hechos distintos, de los cuales unos no autorizan ninguna inferencia automática sobre los demás. Sin embargo, según el historiador británico, es forzoso constatar que cuando se analizan las relaciones de producción en la historia, el especialista en cifras tiene voz en el asunto con más frecuencia que el explorador de lo cotidiano y se habla más de series de precios que de descripción de emociones. Ahora bien, para comprender las realidades sociales de la explotación debe rendirse cuenta de la experiencia vivida por los pobres y no sólo de sus condiciones materiales. Y esa experiencia permite comprender las transformaciones de las relaciones de producción desde el punto de vista de los agentes: "El ascenso de una clase de patrones sin autoridad ni obligaciones tradicionales; la distancia creciente entre el patrón y el hombre; la transparencia de la explotación como fuente de su nueva riqueza y su nuevo poder; la pérdida de estatus y, sobre todo, de independencia del trabajador, con su reducción a una dependencia total de las herramientas de producción del

patrón; la parcialidad de la ley; la ruptura de la economía familiar tradicional; la disciplina, la monotonía, los horarios y las condiciones de trabajo; la pérdida del ocio y las diversiones; la reducción del hombre a una condición de instrumento".

Tales son las fuentes de la frustración social e, in fine, de las turbulencias políticas. Por consiguiente, en un lenguaje que hoy en día nos resulta más familiar, podríamos decir que E. P. Thompson quiere ir más allá de la objetivación de la clase obrera para interesarse en el proceso de su subjetivación (Foucault, 1994b). Sin embargo, se advertirá hasta qué punto esta lectura es fiel al pensamiento marxista, dado que permite analizar el surgimiento de una conciencia de clase.

De todos modos, no es en referencia a los obreros, sino a los campesinos, y no para explicar la conciencia de clase, sino para interpretar los motines del hambre, que E. P. Thompson (1971) elabora el concepto de economía moral. En lo sucesivo, el historiador británico critica la interpretación de los levantamientos populares como consecuencias casi mecánicas de las alzas del precio de compra de los alimentos o de las bajas del precio de venta de los cereales. Al contrario de la extendida idea de que estaríamos frente a "rebeliones del vientre" –calificada por E. P. Thompson como "visión espasmódica" de las revueltas–, no hay a su entender determinismo económico, ni a fortiori fisiológico, en las protestas y las movilizaciones. No hay que negar la existencia de un vínculo entre las realidades materiales y los acontecimientos sociales, pero ese vínculo no es simplemente causal. Burlándose de las interpretaciones mecanicistas de algunos de sus colegas, E. P. Thompson compara a los analistas que establecen una correlación estadística entre los índices de desempleo o los niveles de precios y el estallido de motines populares con investigadores que demostraran la existencia de una correlación entre el comienzo de la madurez sexual y la frecuencia de la actividad sexual. La cuestión –comenta– es saber: "Una vez que la gente tiene hambre (o alcanza la madurez sexual), ¿qué hace?". En otras palabras, si bien las condiciones económicas son necesarias para que se desarrolle una protesta, no cabe considerarlas suficientes: un motín es algo más que la reacción al "estímulo" del hambre.

Y el historiador británico ironiza sobre un medio intelectual en el cual las sociedades tradicionales se piensan a partir de "Durkheim, Weber o Malinowski", sin referirse ya a esos autores cuando se pasa al mundo contemporáneo: "Sabemos todo acerca del tejido delicado de normas y reciprocidades sociales que regulan la vida en las islas Trobriand y sobre las energías psíquicas movilizadas por los cultos del cargo en Oceanía, pero en cierto momento la criatura social infinitamente compleja que es el hombre melanesio se convierte, en el devenir de la historia, en un minero inglés del siglo XVIII que se golpea el vientre con las manos y responde a estímulos económicos elementales" (Thompson, 1971: 77-79).

Por supuesto, el desafío de la crítica es hacer que el pensamiento antropológico ingrese a la disciplina histórica y se reconozcan al "pobre" las mismas competencias sociales que al "primitivo", y en especial la capacidad de producir normas y obligaciones: Mauss no es válido sólo para las sociedades tradicionales, y en la campiña británica pueden encontrarse sistemas de intercambio tan codificados como el hau de los samoanos. Por consiguiente, si los campesinos se sublevan contra los propietarios, no es sólo porque los recursos escasean; lo hacen también en nombre de normas que no han sido respetadas y obligaciones en relación con las cuales no se han cumplido los compromisos tácitos. Por eso no estamos únicamente en una economía política en la cual el mercado impone su dura ley: nos vemos asimismo frente a una economía moral que nos lleva a recordar que es posible otra forma del intercambio. Este concepto remite así a dos niveles de análisis distintos que la mayoría de los comentaristas no disocian con claridad, y así contribuyen a menudo a confundir la discusión.

En primer lugar, la economía moral corresponde a un sistema de intercambios de bienes y prestaciones. Caracteriza a las sociedades anteriores al mercado, ya se trate de sociedades lejanas estudiadas por los etnólogos o de sociedades antiguas descritas por los historiadores. Por ende, no nos sorprenderá que muchos autores contemporáneos sitúen el concepto de E. P. Thompson en la línea de la obra de Karl Polanyi (1972), y lo hagan a pesar de que, para nuestro asombro, el historiador británico no se refiere a ella. En el fondo, podríamos decir que la "gran transformación" es el paso de la economía moral a la economía política o, para ser más precisos,

de una economía profundamente inscrita [embedded] en la actividad social a una economía autonomizada [disembedded] por obra del mercado. Por lo demás, el economista de origen húngaro encuentra en los antropólogos, y muy en especial en Malinowski, la materia empírica de su argumentación. ¿Cómo explicar (se pregunta) que el orden económico esté asegurado, cuando faltan los criterios habituales de la actividad económica (el móvil de la ganancia, el trabajo remunerado, el principio del menor esfuerzo, la existencia de instituciones de dedicación específica)? "En lo esencial, aportan la respuesta dos principios de comportamiento que a primera vista no asociamos a la economía: la reciprocidad y la redistribución." En otras palabras, la economía es una expresión y una prolongación de lo que constituye una sociedad: el compromiso de cada uno de sus miembros con todos los otros a través del intercambio de bienes y prestaciones en el seno de la familia y dentro de las redes de dependencia. Según Polanyi, la conmoción histórica que se produce en el siglo XIX no está ligada a la existencia de mercados –más antigua, desde luego–, sino al dominio de los mercados sobre las sociedades humanas, es decir, al doble movimiento en virtud del cual los mercados salen del espacio social, gracias a su capacidad de autorregularse, y se imponen a los agentes sociales. Por tanto, existen dos modelos económicos que se suceden históricamente. Lo que analiza E. P. Thompson, tanto en su libro sobre la clase obrera como en el artículo dedicado a los motines campesinos, es la confrontación de esos dos modelos en el momento en que el segundo provoca la caída del primero y la razón liberal hace tambalear a la razón tradicional.

Pero, en segundo lugar, la economía moral corresponde también a un sistema de normas y obligaciones. Orienta los juicios y los actos, distingue lo que se hace y lo que no se hace. Más que de reglas económicas se trata de principios de vida buena, de justicia, de dignidad, de respeto; en suma, de reconocimiento, podríamos decir con Axel Honneth (2002). Ya no estamos en el ámbito de la producción y la distribución de bienes y servicios, sino en el de la evaluación y la acción, que, por supuesto, conciernen a la economía pero también a otros tipos de actividad social. Es notable que la mayor parte de los trabajos que analizan el concepto de economía moral soslayen esta segunda dimensión, tan presente, sin embargo, en el pensamiento de E. P. Thompson. Además, ni el historiador

británico –más allá de la cita irónica ya mencionada sobre el hombre melanesio– ni sus comentaristas –más proclives a buscar herencias para la dimensión económica– hacen referencia a esta cuestión. Sin embargo, costaría muy poco encontrar un pensamiento sociológico, a partir de Tönnies, o antropológico, con Westermarck, sobre cuya base pueda seguirse una genealogía del estudio de las normas y obligaciones en las sociedades tradicionales. Pero, puestos a buscar una influencia, podríamos señalarla más bien en Weber. Opuesto así a la visión mecánica de los motines del hambre, E. P. Thompson señala que "en casi todos los levantamientos populares del siglo XVIII es posible detectar una noción de legitimación" basada, para los hombres y las mujeres que participaban en ellos, sobre "la creencia de que defendían derechos y usos tradicionales y de que los sostenía un amplio consenso de su comunidad". Por lo tanto, la economía es moral en el hecho de fundarse sobre una legitimidad tradicional. Dentro de la colectividad de pertenencia, ese sentido compartido de lo que debe hacerse reúne a los campesinos o los obreros en una misma suerte, que puede llegar hasta la rebelión.

En síntesis, según E. P. Thompson, la economía moral integra una doble dimensión. Para simplificar, digamos que una de esas dimensiones es económica y la otra, moral. La primera toca a la producción y la circulación de bienes y servicios; la segunda se refiere a la constitución y la utilización de normas y obligaciones. En el primer sentido, la economía moral se opone a la economía política, como la razón comunitaria a la razón liberal e incluso los campesinos a Adam Smith (Thompson, 1971: 50). En el segundo sentido, no tiene oposición, porque no hay economía moral de los patrones, los capitalistas o los grandes propietarios (Thompson, 1991: 339). Las dos dimensiones son indisociables, desde ya, porque la confrontación de los dos modelos económicos –la sociedad contra el mercado, nos aventuraríamos a decir– sólo se actualiza cuando se produce la ruptura del contrato moral que enlaza a las partes: la inobservancia de las normas y las obligaciones por parte de los más poderosos. Pero provienen de razones teóricas distintas. Resulta indiscutible que a cada instante el historiador británico lleva a su lector hacia la primera, mientras que la segunda constituye su parte más original: en el artículo de 1971 trata en algunos párrafos esta y en decenas de páginas aquella, pese a que la apuesta por los valores

y las normas subyace al texto entero; en el artículo de 1991 no sólo lo esencial de su defensa y explicación de la economía moral se refiere a la discusión de los motivos económicos alrededor de las crisis de subsistencias, sino que, como hemos visto, E. P. Thompson termina por proponer que se renuncie a la calificación moral.

Llevemos un poco más adelante el análisis. De hecho, veinte años después, cuando vuelve a las discusiones suscitadas por el concepto de economía moral, Thompson acota y modifica su primera definición: "Por lo general, mi propio uso de ese término se limitó a la confrontación en los mercados en torno al acceso a los productos de primera necesidad: los alimentos básicos. No sólo hay allí un conjunto de creencias, usos y formas asociados a la distribución de alimentos en períodos de escasez que convendría englobar en una misma denominación, sino que las emociones profundas suscitadas por el hambre, las exigencias planteadas por la multitud a las autoridades durante esas crisis y la furia provocada por la búsqueda de la ganancia en situaciones de urgencia vital confieren a la protesta una carga 'moral' particular. Ese conjunto es lo que entiendo por 'economía moral'".

Hay restricción, por tanto, alrededor del espacio del mercado –que señala la confrontación– y del momento de la escasez, que revela las tensiones. También hay inflexión, mediante la referencia explícita a las emociones y no sólo a las normas y las obligaciones. Sin embargo, Thompson no llega a incluir los valores (cuando la filosofía moral en gran parte se desarrolló precisamente por medio de la articulación de estos y las emociones) porque "si de por sí los valores constituyen una economía moral, encontraremos entonces economías morales por doquier". Con eso se entiende mejor la vacilación en cuanto a mantener el adjetivo "moral"; en efecto, ¿cómo calificar de ese modo economías que no conciernan a valores? Si se lee bien a E. P. Thompson (aunque él mismo no establece esta distinción), cabe preguntarse si la economía moral que le interesa en definitiva no tiene que ver más con las costumbres [mores] que con los valores [moralities], lo que en el fondo fue la manera en que durante mucho tiempo las ciencias sociales, y sobre todo la antropología, consideraron la cuestión moral.

Resistencias. La economía moral de la dominación

La antropología, además, hará el uso más fecundo del concepto de economía moral tal como lo presentó E. P. Thompson. La paradoja de esa herencia es doble. Por un lado, mientras muchos historiadores discuten y critican el concepto –sea a partir de un análisis marxista, sea, a la inversa, desde una perspectiva liberal–, quienes lo adoptan con más entusiasmo son los antropólogos que trabajan en relación con los campesinos del Tercer Mundo. Por otro, si la economía moral se convierte en una herramienta esencial para la antropología, sobre todo en el mundo académico norteamericano, esta última disciplina la toma de las ciencias políticas y no de la historia. En el itinerario de este concepto, inventado por un historiador y llevado a la antropología por un politólogo, hay un magnífico ejemplo de migración transdisciplinaria (Fassin, 2003).

Así, James Scott (1976), a quien Thompson dedica varias páginas elogiosas en su artículo de 1991, pone en valor la expresión al incorporarla al título de su libro. Curiosamente, sin embargo, la deuda con su predecesor apenas se reconoce, pero es probable que se deba a que el préstamo es menos significativo de lo que parece. De hecho, la obra se inscribe en la importante producción científica de las décadas de 1960 y 1970 sobre las economías rurales del Tercer Mundo en el contexto de la Guerra Fría y, por consiguiente, para los investigadores en ciencias sociales de los Estados Unidos, en un entorno que impugnaba el imperialismo de ese país. Como escribe Scott (2005) con humor en una breve evocación autobiográfica, “¿cómo ha llegado un politólogo –eso es al menos lo que dice mi ‘carnet sindical’– a encontrarse en el centro del interés de los antropólogos? La explicación más simple consistiría en decir que la culpa es del campesinado. Flotando como un corcho en las corrientes tanto de las revoluciones campesinas como de las expectativas revolucionarias entre nosotros, escribí The Moral Economy of the Peasant como un intento de explicar las condiciones de posibilidad de los levantamientos campesinos”.

En esa época, la referencia clásica es el estudio de Chayánov sobre el campesinado ruso publicado cincuenta años antes, y los autores estudiados son en especial Eric Wolf (1969), que realiza investigaciones sobre los movimientos armados en América Latina, y Sidney Mintz (1960), que se ocupa de la explotación en las plantaciones de azúcar del Caribe. En ese entorno académico de la antropología marxista James Scott escribe su tesis sobre los modos de producción y las formas de resistencia entre los campesinos del Sudeste Asiático. La decisión de estudiar el mundo campesino de Birmania y Vietnam es sin duda significativa en ese período en que las tropas de los Estados Unidos acaban de retirarse de la región. De todos modos, Scott lo hace como historiador, no como etnógrafo, y se sumerge más en los archivos coloniales de París y Londres que en el corazón de las tinieblas de un terreno literalmente minado. Su libro, además, no se refiere a los campesinos bajo la dictadura militar birmana y durante la Guerra de Vietnam, sino a las tensiones económicas y políticas en zonas rurales en el contexto de la colonización y la descolonización, así como a dos levantamientos que se produjeron en esos dos países durante los años treinta del siglo XX.

Según el politólogo estadounidense, la economía moral corresponde al sistema de los valores que sirven de base a la expresión de las emociones y, en su forma paroxística, al estallido de revueltas: “Si procuramos comprender la indignación y la furia que empujaron a los rebeldes a arriesgarlo todo, podemos discernir lo que he decidido llamar su economía moral: su noción de la justicia económica y su definición práctica de la explotación, lo que desde su punto de vista era tolerable o intolerable en términos de reivindicación de lo que ellos producían. […] Y si procuramos también comprender de qué modo sirvieron las transformaciones económicas y políticas de la era colonial para violentar en forma sistemática la visión que los campesinos se forjan de la equidad social, podemos entender cómo fue que una clase ‘de bajo nivel’ terminó por proporcionar, mucho más que el proletariado, las tropas de choque de la rebelión y la revolución” (Scott, 1976: 3-4).

En realidad, se trata de responder a la pregunta no sobre las causas de los levantamientos, sino sobre sus condiciones de posibilidad. El interés de Scott se centra en lo que él llama “ética de subsistencia”

de los campesinos. Se trata de comprender las estrategias económicas de los campesinos pobres enfrentados a una situación de precariedad, que obedece a la vez a la debilidad de sus recursos en materia de tierras y a la importancia de los riesgos naturales que deben afrontar.

Lejos de comportarse como supondría un economista liberal, esos campesinos se ven en la necesidad no de tratar de maximizar sus ganancias, sino de minimizar sus riesgos de pérdidas, porque siempre están al borde de la escasez. Así, hay que tomar como punto de partida ese "deseo de seguridad" en cuanto fundamento absoluto de "derechos morales" y, sobre todo, de un "derecho a la subsistencia", para comprender por qué la falta de respeto a esos principios concretos por el colonizador ayer, y por el Estado, las instancias internacionales o las organizaciones no gubernamentales hoy, puede "provocar resentimiento y resistencia, no sólo porque las necesidades no se satisfacen, sino porque se violan los derechos". Como vemos, la expectativa de justicia es esencial y marginal a la vez: esencial, porque está en juego la supervivencia de los campesinos y sus familias, y marginal, porque no se ponen en entredicho las relaciones de producción como tales. En otras palabras, la economía moral permite comprender cómo puede sostenerse un sistema de explotación a pesar de la prevalencia de principios locales de justicia: "si la ira nacida de la explotación bastara para provocar una rebelión, la mayoría de los países del Tercer Mundo (y no sólo de este, además) estarían en llamas" (Scott, 1976: 31). No es así, y es necesario explicar esta brecha entre la injusticia concreta y la injusticia percibida. La atención a la "reivindicación moral de la subsistencia" permite hacerlo: el sentimiento de injusticia aparece cuando se rompe el acuerdo implícito acerca del marco de la explotación tolerable. Con respecto a la obra de E. P. Thompson –cuya influencia parece bastante limitada, al margen de las palabras elegidas para el título del libro, pero en cuyo linaje se inscribe explícitamente el trabajo de Scott– hay dos trayectorias significativas.

Primero, en el centro de la reflexión están menos los motines que las resistencias. Es cierto que, por una suerte de deuda con los trabajos de historiadores sobre los levantamientos populares (E. P. Thompson, pero también Richard Cobb) y de antropólogos sobre los

movimientos revolucionarios (Eric Wolf, pero también Barrington Moore), Scott afirma que para estudiar las economías morales su punto de partida fueron dos rebeliones, pero muy pronto se observa que la obra se ocupa más de lo cotidiano que del acontecimiento, más de la subsistencia que de la revuelta, más de la economía de la explotación que de la política de la protesta y, por lo tanto, más de las estrategias de resistencia que de los estallidos de violencia. Por eso, su obra podría leerse como un aporte decisivo a una antropología de la colonización e incluso del desarrollo, porque pone de manifiesto mucho más lo ordinario de las luchas que lo extraordinario de las rebeliones. “A pesar de su importancia, cuando sobrevienen, las revueltas campesinas –sin hablar siquiera de las revoluciones– son escasas y espaciadas. En su inmensa mayoría son aplastadas sin más trámite. Y en los contados casos en que triunfan, da tristeza comprobar que sus consecuencias no son en general lo que los campesinos tenían en mente. Por eso me parece más urgente comprender lo que podríamos llamar las formas cotidianas de la resistencia campesina: la lucha prosaica y constante entre el campesinado y quienes procuran arrebatarle el trabajo, los alimentos, el impuesto, la renta y el interés”.

James Scott (1985: xvi) detalla las formas de esa resistencia: “Perder tiempo, disimular, desertar, fingir, hurtar, calumniar, incendiar, sabotear, etc.”, cosa que llama “formas brechtianas –o schweikianas– de lucha de clases” . Precisamente este desplazamiento hacia las resistencias, pero también hacia lo cotidiano, explica en gran medida su éxito entre los antropólogos estadounidenses.

Segunda diferencia con E. P. Thompson: los valores se reintroducen en la economía moral para convertirse incluso en uno de sus elementos centrales. Ya no estamos únicamente en el ámbito de las normas y obligaciones, los usos y costumbres, sino en el espacio de los valores y los afectos y, en particular, del sentimiento de justicia. Se trata no tanto de comprender lo que se hace y lo que no se hace (dimensión normativa) como lo que es tolerable y lo que no lo es (dimensión evaluativa). El campesino birmano o vietnamita no es apenas alguien que reclama como suya una tradición que perpetúa él mismo; al igual que el campesino inglés del siglo XVIII, es alguien que invoca y reivindica derechos. En las páginas que dedica a la

“seguridad de subsistencia”, James Scott habla de los valores que ligan a los campesinos a los grandes propietarios y a los otros miembros de su comunidad: la explotación por los primeros y la reciprocidad entre los segundos pertenecen a un mismo universo “moral”, cuyos valores se asocian a la ética de la supervivencia. Faceta que Scott detallará más adelante en su obra sobre las artes de la resistencia: “El contexto moral consiste en un conjunto de expectativas y preferencias sobre las relaciones entre los ricos y los pobres. Esas expectativas y preferencias se expresan en el lenguaje del patronazgo, la asistencia, la consideración, el espíritu servicial. Se aplican a los ámbitos del empleo, la aparcería, la caridad, la fiesta y la conducta que debe mostrarse en los encuentros cotidianos. Implican que quienes satisfagan esas expectativas disfrutarán de respeto, lealtad y reconocimiento social” (1985: 184). De tal modo, es un mundo local de valores el que define ante todo la economía moral. Estamos lejos de la confrontación en un mercado en torno de la fijación de los precios de los cereales.

La doble ampliación (hacia las resistencias y no hacia los motines, y hacia los valores más que hacia las normas) del concepto de economía moral, tal como la propone Scott sin apreciarla necesariamente en toda su medida –como él mismo lo confirmará más adelante–, abrirá un campo de investigaciones a los antropólogos (Edelman, 2005) y a los politólogos (Booth, 1994). Así, se desarrolla – esta vez en una dirección normativa– lo que algunos, a veces con una cuota de altanería, calificarán como corriente de “economistas morales” (Popkin, 1979). Esta corriente es marginal, por supuesto, pero significativa dentro de las ciencias sociales, porque refuta la posibilidad de generalizar el modelo económico del actor racional; porque permite interpretar comportamientos en sociedades tradicionales e incluso en mundos sociales que no funcionan únicamente con una lógica económica, y, en último término, porque, desde la perspectiva de una moralización de la economía, vuelve posible pensar una alternativa siquiera parcial al modelo dominante del mercado (Hirschman, 1984). Hecho notable: aun en la versión revisada por Scott y reformulada por sus sucesores, la economía moral sigue marcada por una doble característica. En primer lugar, está históricamente situada: concierne a un mundo de antes, el de las sociedades que no conocen el mercado y se ven ahora enfrentadas a la presión de la

economía liberal. En segundo lugar, es socialmente limitada: implica en lo fundamental a los dominados, sean campesinos u obreros. Así, la economía moral es una herramienta construida con el objetivo específico de pensar relaciones de diferencia (en el tiempo) y de desigualdad (en la sociedad). ¿Es necesaria esta doble característica? ¿Debemos delimitar –y limitar– de ese modo las economías morales? El uso muy diferente que hacen del concepto los especialistas en los social studies of science invita a formular estas preguntas.

Verdades. La economía moral del conocimiento

En una nota preliminar de su artículo “The moral economy of science”, la historiadora Lorraine Daston (1995: 3) expresa gratitud a dos de sus colegas por haberle indicado que su “uso de la expresión ‘economía moral’ difiere de manera significativa del de E. P. Thompson”. Daston agrega que, en efecto, su estudio tiene poco que ver con “el análisis de los mercados del maíz y de la tradición de ‘arreglar los precios’ por la persuasión o el motín”, aunque los dos enfoques se refieran a “un sentido más amplio de ‘legitimación’”. Si bien no tenemos la seguridad de que el historiador de la clase obrera hubiera reconocido a sus descendientes en esta descripción de su trabajo, la observación no deja de ser instructiva acerca de la concepción de las ciencias sociales como compartimientos estancos. En efecto, es probable que Lorraine Daston recién haya descubierto los escritos de su predecesor una vez terminado su propio texto, lo cual no excluye que haya podido estar inconscientemente influida por cierta banalización de la expresión en las ciencias sociales de la época.

Por lo demás, sus referencias se sitúan no en Marx, sino en Gaston Bachelard (1983 [1938]) y Ludwik Fleck (1979 [1935]). Daston elabora su propia definición sobre la base del análisis del papel de la libido en el conocimiento científico revelado por el primero y de la importancia de las emociones en la actividad de los científicos destacada por el segundo: “Al hablar de ‘economía moral’, quiero referirme a una red de valores saturados de afectos que existen y funcionan unos en relación con los otros”. Y especifica: “El término ‘moral’ acarrea las resonancias que tenía en los siglos XVIII y XIX: se refiere a la vez a lo psicológico y a lo normativo”, para agregar: “Aquí, ‘economía’ tiene asimismo una connotación deliberadamente antigua: no concierne al dinero, los mercados, el trabajo, la producción y la distribución de los recursos materiales, sino más bien a un sistema organizado que exhibe algunas regularidades explicables pero no siempre predecibles”.

En el fondo, esta definición es el retorno a una importante corriente de la filosofía moral que liga los valores y los afectos y sitúa incluso los segundos por encima de los primeros, como ocurre en la teoría de Adam Smith o, antes, en la de David Hume. Ya no son las normas y las obligaciones que E. P. Thompson ponía de relieve. Tampoco son valores que sirvan de base a emociones, tal como sugería James Scott. Por eso, y acaso sobre todo, ya no conciernen sólo a sociedades tradicionales y clases dominadas, sino al mundo moderno de la ciencia y, en suma, a la categoría privilegiada de los investigadores. Participan ahora en las pruebas evaluativas por medio de las cuales se construyen verdades científicas. ¿Puede el concepto resistir semejante reformulación? En otras palabras: ¿se trata aún del mismo concepto? En un primer análisis, sería lícito dudarlo y hasta preguntarse sobre la pertinencia de ese acercamiento. Si no hay ni filiación reconocida ni herencia asumida, ¿no estaremos frente a una simple coincidencia léxica? Sin subestimar esta posibilidad, sostengo que esa eventual coincidencia tiene efectos heurísticos: nos hace ver algunos de los límites del concepto, tal como lo propusieron E. P. Thompson primero y luego James Scott, pero también, a la inversa, destaca algunas de sus líneas de fuerza, ausentes en Lorraine Daston.

A fin de permitir una mejor comprensión de lo que entiende por economías morales, la historiadora de la ciencia empieza por decir lo que no son. No están en el ámbito de la psicología individual: “Si bien incumben a estados mentales, las economías morales son estados mentales colectivos, en este caso, de los científicos”. No se refieren a las motivaciones, sean religiosas, políticas o utilitaristas, para explicar las orientaciones profesionales o la inversión de energías en la investigación, y por lo tanto, no son exteriores al conocimiento científico: “Al contrario, las economías morales forman parte de la ciencia, de sus fuentes de inspiración, de sus elecciones de objetos y procedimientos, de su examen de las pruebas y de sus criterios de explicación”. No se reducen a ideologías que a menudo representan la manera de pensar la presencia de los valores y afectos en la ciencia y por ende restringen la actividad científica a juegos de intereses y apuestas de poder: “Si bien las economías morales de la ciencia abrevan en gran medida en los valores y afectos de la cultura circundante, su reapropiación las convierte en una propiedad singular de los científicos”. Para

terminar, no corresponden a las normas mertonianas que están definidas desde siempre y definen un presunto ideal de la práctica científica: “A la inversa, las economías morales son históricamente creadas, transformadas y destruidas; las plasma la cultura y no la naturaleza y, por consiguiente, pueden modificarse y transgredirse”. Fiel en este aspecto al programa de la sociología del conocimiento científico (Pickering, 1992), Daston pretende buscar los “valores saturados de afectos” que constituyen las economías morales presentes en el núcleo mismo de la actividad científica en lo que llama la “caja negra de Merton”, pero podríamos sumarles también las de Bourdieu, Habermas, Foucault y algunos otros. Lo que se trata de aprehender no es ni la interioridad de los científicos –su psicología y sus motivaciones–, ni el exterior de la ciencia –las ideologías, los intereses, los poderes–, y ni siquiera una suerte de genio propio –normas ideales e inmutables–, sino los valores y afectos que subyacen al trabajo cotidiano de los investigadores, en lo individual y lo colectivo, y que tienen la capacidad de evolucionar con el tiempo y diferir de una sociedad a otra.

Para que su exposición sea más explícita pero también más demostrativa que un mero enunciado de rasgos negativos, Lorraine Daston analiza tres ejemplos de economías morales activas en la cuantificación, el empirismo y la objetividad. La cuantificación corresponde a numerosos tipos de procedimientos, de la simple contabilidad al cálculo de probabilidades, pero al contrario de lo que suele creerse, la virtud superior que se espera de ella es, según Daston, no tanto la exactitud –la correspondencia entre los hechos matemáticos y la realidad observable– como la precisión –la claridad y la inteligibilidad de los conceptos, con independencia de su relación con el mundo real–. La autora menciona el ejemplo de Leibniz cuando este afirma que un equipo de matemáticos necesitaría tan sólo algunos días para producir la characteristica universalis o lengua universal que permitiera formalizar todos los discursos racionales y estéticos imaginables y, por ende, representar todas las realidades posibles, lo que no significa en modo alguno el mundo tal cual es. Daston sostiene que esta visión persiste en la ciencia contemporánea y dispensa a los científicos que se remiten a ella de toda verificación de la validez de los datos producidos, además de autorizar incluso la adhesión a la cifra, una vez demostrada su inexactitud. Esta economía moral encuentra su

legitimación en la imparcialidad y la impersonalidad de los números, las operaciones y los modelos, lo que las palabras, las ideas y las teorías no garantizarían. Al hacer de la ciencia una práctica distanciada de la naturaleza, la precisión del método asegura la integridad del científico mejor que cualquier ejercicio que apunte a la exactitud en la representación del mundo.

Puede realizarse un análisis similar en lo tocante al empirismo, explica Lorraine Daston. Contrariamente a la ciencia aristotélica que busca universales y generalidades, la ciencia de la época clásica se funda sobre lo peculiar y lo específico. La experimentación se convierte en su piedra de toque. Su carácter acontecimental y a veces único requiere la presencia de testigos que den fe de la veracidad de los hechos comunicados por el científico, cuya credibilidad, por consiguiente, hay que corroborar. Si por casualidad la experiencia no tiene espectadores, prevalece el crédito que se da al científico, como ocurrió cuando la Academia de Ciencias, ante la incapacidad de reproducir los barómetros luminosos de Bernoulli, le otorgó el beneficio de la duda en desmedro de una naturaleza considerada como caprichosa. De tal modo, más que la posibilidad de repetir la experiencia, es la confianza en los testigos o el investigador lo que convalida la economía moral del empirismo en este período histórico. En cuanto a la objetividad, valor cardinal de la actividad científica –prosigue la historiadora de las ciencias–, adopta sucesivamente múltiples formas; entre ellas, la objetividad “aperspectiva”, fundada sobre el principio de que la demostración científica gana en potencia cuando moviliza una comunidad o una red de científicos cuyo trabajo colectivo, precisamente, hace posible la objetivación de hechos que un investigador aislado no está en condiciones de ver o verificar. Por ende, se constituye una especie de internacional científica en la cual, según Claude Bernard, la individualidad de los investigadores debe desaparecer detrás del anonimato de la ciencia. También aquí la economía moral de la objetividad implica valores, en este caso, de concurrencia de la solidaridad y el compartir, traducidos en una dedicación colectiva y un compromiso impersonal que relegan al pasado la vanidad individual.

Estos tres ejemplos –cuantificación, empirismo, objetividad– elucidan la manera en que podemos encarar los fundamentos

morales de la actividad del mundo científico en un momento histórico dado. Los valores que se manifiestan en él no carecen, sin duda, de relación con valores más generales del mundo social, pero presentan, con todo, una singularidad y una autonomía: “En los científicos, el honor no es del todo lo que era para los caballeros [gentlemen], y el ascetismo no es del todo lo que era entre los devotos”. Así, el proyecto de Lorraine Daston reconstruye las culturas científicas dando todo su lugar a los valores e incluso a los afectos que les sirven de base, donde unos no ven más que racionalidad y otros no ven más que interés. Este enfoque de las economías morales se desarrolló sobre todo en el ámbito de la biomedicina. Margaret Lock (2001) insiste en la inscripción cultural de las economías morales locales y, por lo tanto, en las variaciones existentes entre los valores defendidos en mundos científicos diferentes: mediante el ejemplo de la muerte cerebral, precondición legal pero también moral para la ablación de órganos, demuestra que en Japón los médicos son muy reticentes a tratar como simples cuerpos sin vida a los pacientes que presentan ese estado neurológico, mientras que en América del Norte los reanimadores hacen caso omiso de la persistencia de un funcionamiento fisiológico y consideran que ya sólo tienen frente a sí cuasi cadáveres pasibles de convertirse en recursos para enfermos a la espera de un trasplante. Por obra de una lectura casi inversa, Brian y Charlotte Salter (2007) destacan la tendencia de las culturas científicas a converger en una economía moral global: sobre la base del caso de las células madre embrionarias, analizan la constitución de una comunidad mundial de bioética que apunta a normalizar y legitimar valores y afectos en torno a las prácticas científicas, para volverlas aceptables en los mundos políticos nacionales y, con alcance más amplio, en el espacio público internacional. En un contexto donde esos trabajos suscitan controversias morales, los investigadores producen una forma de confianza hacia las nuevas tecnologías biomédicas y la ciencia. Entre economías morales locales y economías morales globales, se demuestra así el predominio de los valores y los afectos en la actividad científica.

¿En qué sentido podrá decirse que esta lectura de las economías morales –que, como hemos visto, se construyó sin referencia al concepto inventado dos decenios antes entre historia y antropología– participa o no en una misma lógica intelectual? Es

cierto: las diferencias, como se habrá comprendido, se imponen a las convergencias. Las economías morales de los social studies of science no aluden a la economía en el sentido de la producción o la circulación de riquezas. No se interesan en las clases dominadas y sus normas arraigadas en la tradición. No aspiran a producir una crítica de un orden social injusto y no participan en una legitimación de prácticas sociales hasta aquí descalificadas. Muy por el contrario, se trata de economía en el sentido de ordenamiento de regularidades y reglas; el estudio se refiere a categorías que presentan un capital cultural elevado y profesan saberes emblemáticos de la modernidad y, por último, el partido adoptado es tomar distancia respecto de cualquier consideración política. Sin embargo, la propuesta de Lorraine Daston exhibe un doble interés, porque amplía el espectro social de pertinencia del concepto y desplaza su centro de gravedad. En efecto, no hay motivo alguno para limitar las economías morales a los obreros y campesinos, considerarlos únicamente desde la perspectiva del enfrentamiento con una economía política dominante y reducir su interés teórico a la mera interpretación de los motines y las resistencias populares. Pero, a la inversa, tampoco hay motivos para privarse del alcance crítico del concepto y de su significación específica para explicar las relaciones sociales aun en sus formas violentas: desde este punto de vista, los trabajos pioneros realizados por la historia y la antropología son muy valiosos. En suma, Lorraine Daston abre el concepto a una posible teoría general de las economías morales pero, al mismo tiempo, le hace perder la dimensión política que daba a los enfoques de E. P. Thompson y James Scott su potencia de análisis social. ¿Pueden conciliarse, entonces, si no los dos enfoques, que parecen muy alejados entre sí, al menos los beneficios de uno con las ventajas del otro?

Aperturas. Proposición teórica y estudio empírico

A menudo, los conceptos compuestos por dos elementos plantean el problema de poner el acento en uno u otro: ¿hay que hablar de economías morales o de economías morales? En otras palabras, ¿las economías morales son ante todo economías, como afirma E. P. Thompson hasta el extremo de proponer modificar el calificativo, o son sobre todo morales, como sostiene Lorraine Daston al atribuir al sustantivo su significado etimológico? ¿O suponen un poco ambas cosas, como sugiere James Scott cuando las equipara a la ética de subsistencia? Con seguridad, la literatura de las ciencias sociales propende cuantitativamente a la primera acentuación, pero no es indudable que los usos contemporáneos no esbocen una marcada evolución hacia la segunda. Por lo demás, y como hemos visto, esta vacilación está presente desde el comienzo, es decir, desde el artículo de Past and Present. En vez de considerarla un obstáculo epistemológico, hagamos de esa incertidumbre un punto de anclaje para repensar las economías morales a la luz de un vasto corpus del que apenas he mostrado las piedras angulares.

Además, no nos engañemos: la economía política, cuya significación parece no plantear casi ningún problema, no está menos exenta de ambigüedad. André Lalande (1993: 261-264) se quejaba en su vocabulario filosófico: “La expresión ‘economía política’ está mal construida”. Y lo que insinuaba entonces en forma negativa no deja de recordar la propuesta de renuncia formulada en modalidad condicional por E. P. Thompson: “Para mejorar la expresión no basta, con reemplazar el adjetivo por otro, o con eliminar lisa y llanamente el calificativo ‘político’”. Este calificativo no parece menos problemático que el adjetivo “moral”. Así, hay que dejar atrás la idea de unificar sin más las diferentes interpretaciones de las economías morales. En el fondo, esa es la lección que nos imparten Gilles Deleuze y Félix Guattari (1991: 21-24) en el epígrafe de este texto: cada concepto tiene una historia que no es lineal o, mejor, que se sitúa en planos diferentes; pero también tiene

un futuro que, dentro del marco de un modelo teórico específico, permite darle una coherencia "en una intersección de problemas". La justificación del concepto reside en su valor heurístico, en la manera como permite articular los análisis en la intersección de esos problemas. ¿En qué faceta puede la economía moral tener esa virtud?

En un comienzo, debemos decir qué es. Parafraseando la definición fundacional de la economía política (Say, 1972), consideraremos la economía moral como la producción, el reparto, la circulación y la utilización de las emociones y los valores, las normas y las obligaciones en el espacio social. Esta definición exige hacer varias observaciones. Primero, pone el acento más en el adjetivo que en el sustantivo. Es una economía moral. Desde un punto de vista sintáctico se puede señalar, además, que no hay simetría con la economía política, de la que cabe decir, por otra parte, que ni siquiera es evidente que sea política en nada: la economía moral, al menos, es moral. Segundo, la definición propuesta asocia los valores y las normas; en otras palabras, vincula los puntos de vista de la historiadora de las ciencias y del historiador de lo social. Esta solución de compromiso puede parecer endeble, y bien sabemos que uno de los esfuerzos constantes de la filosofía moral consiste en separar los valores y las normas: los primeros remiten a la apreciación de lo que está bien y lo que está mal (o mejor y peor), y las segundas se refieren a reglas, principios y obligaciones (lo que se debe –o conviene– hacer o no hacer). En realidad, si desde el punto de vista analítico los enunciados evaluativos y los enunciados prescriptivos se distinguen, desde el punto de vista empírico la distinción es tanto más difícil de trazar y quizá no sea pertinente, porque al menos en parte los valores proceden de normas y las normas dependen, en parte, de valores. Tercero, las emociones no están separadas de los valores y las normas. En un primer análisis podría pensarse que las reacciones afectivas –por ejemplo, la ira o el placer– están lejos de los juicios morales acerca del bien o lo justo, sobre todo cuando se los idealiza o se los formaliza en términos de dilemas. Sin embargo, en este punto las diferentes concepciones de las economías morales coinciden con la mayoría de las teorías filosóficas cuando ligan las emociones y los valores, en especial en forma de sentimientos morales. No entraremos aquí en la discusión de la anterioridad de unos con respecto a otros, porque

consideramos que por lo general la investigación etnográfica o sociológica no permite corroborarla. Cuarto, las economías morales conciernen al conjunto de la sociedad y los mundos sociales. Una vez que se adopta el sentido indicado aquí, no hay motivo para limitarlas a los dominados y tampoco, desde luego, a los científicos. Sin embargo, se plantea una delicada cuestión de escala. Por un lado las normas, los valores y las emociones existen en un espacio público nacional y hasta internacional, donde se despliegan, por ejemplo, los principios del liberalismo, los fundamentos de la justicia, los derechos del hombre, la razón humanitaria; pero, por otro, esas normas, valores y emociones pueden adoptar formas singulares y específicas en marcos locales –como grupos sociales, profesiones, instituciones– y plantean entonces un doble problema. ¿Cabe hablar de economías morales en los dos casos? ¿Y cómo pensar las interacciones entre ambas? Sugiero, por una parte, que el mismo concepto se aplique a los dos niveles, macrosocial y microsocial, y por otra, que las interferencias entre los dos surjan de un análisis empírico y no teórico, sin requerir específicamente un nivel mesosocial.

Para dar un contenido concreto a la definición que he propuesto y simultáneamente someterla a la prueba de una investigación empírica, propondré el ejemplo de lo que podemos llamar la economía moral de la inmigración. En especial, me intereso aquí en las evoluciones del último medio siglo en el contexto francés.

Durante las décadas de 1950 y 1960, la llamada inmigración laboral hizo un aporte importante a la reconstrucción económica de la nación devastada por la guerra. Los inmigrantes, originarios sobre todo de los territorios coloniales, suministraron durante ese período la mano de obra abundante y dócil que la industria necesitaba. Su fuerza de trabajo era la justificación de su presencia y, por consiguiente, todo lo que podía ponerle trabas –en particular, la enfermedad– era objeto de reprobación social y hasta de sanciones administrativas o económicas. Abdelmalek Sayad (1999: 255-303) podía escribir lo siguiente sobre los trabajadores extranjeros de esa época: “El inmigrante no es más que su cuerpo”. Y agregaba: “Dado que a sus ojos y a los ojos de su entorno sólo tiene sentido, y en última instancia sólo tiene existencia por su trabajo, la enfermedad, por sí misma pero tal vez más aún por el vacío que entraña, no

puede dejar de experimentarse como la negación del inmigrante". La expresión más manifiesta de esa negación se revelaba en las consecuencias de los accidentes laborales, frecuentes y graves, que solían afectar a obreros no calificados expuestos a riesgos importantes. La persistencia de secuelas físicas a raíz de esos accidentes, con las interrupciones prolongadas del trabajo que ocasionaban, pero también las posibilidades de indemnización que dejaban entrever, era objeto de acoso por parte de la administración de la Seguridad Social y de una calificación particular en la nosografía psiquiátrica: se hablaba de "sinistrosis", una manera de aludir a la simulación, consciente o no, y de los beneficios secundarios asociados a ella. En líneas generales, el cuerpo herido o enfermo era ilegítimo.

Como se sabe, esa inmigración laboral se interrumpió en forma oficial en 1974 y comenzó entonces a implementarse una política cada vez más restrictiva, no sólo contra los trabajadores extranjeros, sino también –poco a poco, durante los años ochenta– contra todos los candidatos a la inmigración, ya fuera que se justificara su pedido de ingreso y residencia en el territorio francés por reunificación familiar, el cursado de estudios superiores o incluso por asilo político. Ahora bien, como hemos visto previamente, en las décadas de 1990 y 2000 se produjo una inversión parcial de esa tendencia con la creación de una categoría administrativa sin antecedentes, en un comienzo llamada "razón humanitaria". En un comienzo de manera discrecional (la decisión se libraba a la buena voluntad de los gobernantes locales), en segundo lugar, de manera derogatoria (protección administrativa contra el alejamiento del territorio) y por último en forma de un artículo de la ley de 1997 (que creaba un verdadero derecho a la residencia e incluso al trabajo), esta medida permitió a una cantidad creciente de personas permanecer legalmente en Francia y recibir atención en ese país en concepto de ayuda médica, y por lo tanto, gratuita. Así, en el momento mismo en que el cuerpo del inmigrante se tornaba ilegítimo como fuerza de trabajo, recibía cierto reconocimiento por obra del diagnóstico de una afección que amenazaba su existencia. Así como el inmigrante ya casi no tenía lugar en la economía política de la sociedad francesa, salvo en los márgenes, encontraba uno, central, en su economía moral.

Sin embargo, en este caso no se trata de oponer las economías política y moral, ni de considerar que una sucede a otra, sino de articularlas en períodos históricos dados. Durante los "treinta gloriosos" –años que corresponden a tres décadas marcadas por un crecimiento económico muy rápido– los inmigrantes justificaban su presencia como fuerza de trabajo asignada a las actividades industriales no calificadas, dentro del marco de relaciones contractuales con su empleador que significaban para ellos un permiso de residencia. Luego del "cierre de las fronteras", perdieron su razón de ser en el mercado del empleo, al menos en su segmento oficial, porque siguieron haciendo funcionar ciertos sectores de actividad que demandan mucha mano de obra no calificada, como la construcción y las obras públicas, los restaurantes y la confección, donde la contratación de trabajadores ilegales permite reducir el costo laboral. La economía política pasó así de un régimen de explotación generalizada a un régimen de superexplotación localizada. Si bien durante el primer período la enfermedad de los inmigrantes era ilegítima, los médicos la escudriñaban con circunspección y los empleadores la descalificaban; ya en el segundo período, se convirtió en una de las últimas justificaciones de su presencia. Con eso, la economía moral se desplazó de un régimen de sospecha a un régimen de compasión. En otras palabras, el cuerpo sigue siendo un recurso social posible, pero ayer lo era ante todo como instrumento de trabajo en la medida en que estuviese sano, y hoy lo es como objeto de atención en la medida en que esté enfermo.

Sin embargo, no nos engañemos respecto del sentido de esta proposición: no hay sustitución de una economía política por una economía moral, sino reconfiguración simultánea de una economía política (con el reemplazo de un proletariado inmigrante con un papel esencial en la industria por un subproletariado indocumentado confinado a nichos de producción) y de una economía moral (con el paso del descrédito del cuerpo enfermo a la legitimidad del cuerpo sufriente, en un contexto en que los extranjeros de los países del sur en su conjunto son objeto de una empresa de descalificación). Más allá de todo, hay que renunciar aquí a cualquier lectura teleológica. La inversión descrita no corresponde a una evolución inevitable hacia un fin necesario, en la cual estemos entonces tentados de ver una moralización del mundo:

nuestra sociedad elaboraría así un enfoque más humano de los inmigrantes. En realidad, en primer lugar, esta transformación es concomitante con otras que, al contrario, acarrean restricciones de los derechos y ataques a la dignidad de los inmigrantes; y en segundo lugar, el movimiento indicado por ella es reversible, tal como lo muestran los cuestionamientos planteados por el Poder Ejecutivo y algunos integrantes del Legislativo al derecho a la permanencia y la atención médica en el caso de los enfermos. Si la economía moral permite discernir la puesta en juego de normas, valores y afectos, lo hace siempre en un tiempo y un espacio dados.

En este caso, cobra sentido dentro del marco más amplio de lo que podemos llamar un "gobierno humanitario", del cual hemos visto varios ejemplos (Fassin, 2010). Es la invención del sufrimiento psíquico como modo de reconocimiento de las desigualdades y la marginalidad sociales, con el consiguiente establecimiento de lugares de escucha en los llamados barrios en dificultades. Es el requerimiento cada vez más apremiante de relatos patéticos de uno mismo en los procedimientos de solicitud de ayuda económica o los dispositivos de inserción. Es el reconocimiento del trauma como realidad clínica y representación simbólica de las consecuencias de la violencia. Es, además, la misión asignada a las organizaciones humanitarias de manejar la injusticia y la precariedad en espacios cercanos o lejanos. Y es, por último, el compromiso inédito e insistente de las ciencias sociales en la exploración de las desdichas y la miseria del mundo. Un nuevo lenguaje permite enunciar una nueva sociodicea, que otorga un papel específico y una legitimidad singular a las víctimas.

Esta configuración asigna así un lugar central a los sentimientos morales en el espacio público. El pathos se torna un resorte del discurso y la acción política. Con importantes diferencias según los contextos nacionales, es cierto, esta economía moral encuentra ecos en la mayoría de los países industriales, e incluso en el nivel global, con el despliegue de las causas y las guerras humanitarias (Fassin y Pandolfi, 2009). Los valores y las emociones movilizados en ese marco caracterizan lo que cabe llamar "el momento compasional" de la historia occidental contemporánea. De todos modos, hay que comprender que esta movilización no sólo no excluye un agravamiento de las desigualdades sociales y un crecimiento de la

preocupación por la seguridad, sino que, en cierto modo, es incluso su ropaje moral y su contrapunto ético. Sería reduccionista, desde luego, asimilar la invocación de los sentimientos morales a una pura racionalidad instrumental que permita disfrazar o facilitar la explotación o la opresión e incluso, más simplemente, generar buena conciencia, como suele decirse; pero sería igual de ingenuo ignorar los usos cínicos de la razón humanitaria. Para expresarlo de otra manera, la compasión por los desdichados no es sólo una condición de la reproducción de las injusticias, y la buena disposición hacia los extranjeros enfermos no sirve únicamente para legitimar las medidas restrictivas y punitivas tomadas en otros ámbitos, pero también tienen esa función.

Los agentes encargados de poner en práctica las medidas en materia de regularización de los extranjeros enfermos no solían engañarse con esas ambigüedades ni con el papel que ellos mismos podían verse llevados a desempeñar en el proceso: lo que un supervisor médico cuya misión era determinar si se cumplían las condiciones médicas para justificar el derecho de residencia llamaba “las manos sucias” (Fassin, 2001). Como casi siempre la decisión final del prefecto respetaba la propuesta formulada por esos supervisores médicos, en cuanto a regularizar o no a los individuos en cuestión, sus consecuencias sobre la vida de estos últimos eran, en efecto, muy importantes, dado que, de ser positiva, se les aseguraba, al menos temporariamente, una regularización administrativa y una ayuda médica, y, de ser negativa, los hundía en la clandestinidad y la inseguridad. A la manera de las donaciones de órganos, cuya distribución entre los enfermos a la espera de un trasplante conduce a dolorosas selecciones, las recomendaciones de permisos de residencia por razones humanitarias suponían decisiones trágicas (Calabresi y Bobbit, 1978). Las evaluaciones apenas planteaban dificultades cuando se trataba de enfermos con afecciones mortales, como cáncer o sida. En cambio, las patologías crónicas o los trastornos mentales exigían apreciaciones delicadas sobre la gravedad y las consecuencias de un eventual retorno al país natal.

Se observaban tres actitudes muy diferentes, con una variación comprobada de los índices de acuerdo de entre un 97 y un 42% en la región parisina, según los gobiernos locales; es decir, según los supervisores médicos que cumplían tareas allí. Algunos de estos

afirmaban querer aplicar la ley al pie de la letra, conforme a la posición de agentes del Estado que les correspondía, y su interpretación restrictiva de los textos solía llevarlos a rechazar los expedientes. A la inversa, otros estimaban que su tarea no era controlar la inmigración y, con el argumento de que su misión de naturaleza colectiva no preveía funciones clínicas, se negaban a pronunciarse desfavorablemente sobre las solicitudes. Entre esos dos extremos, un tercer grupo examinaba atentamente cada expediente a fin de encontrar elementos para fundar una recomendación que, debido a su ethos de clínicos, preferían benévola para con su efímero paciente. Si se los interrogaba sobre las motivaciones de su elección, todos aseguraban defender una forma de neutralidad profesional respecto a un objetivo cuya dimensión ideológica no desconocían. Para explicar las diferencias estadísticas, pero también argumentativas, había que comprender con claridad, sin embargo, que esa neutralidad se refería a marcos morales distintos, en función de representaciones diferentes de su oficio: deontología del estatus de funcionario que justificaba la parsimonia legalista de los primeros; deontología de la salud pública que motivaba la liberalidad incondicional de los segundos, y deontología de la medicina que explicaba la generosidad razonada de los terceros. De todos modos, esos marcos morales eran indisociables de la visión política de estos supervisores médicos en materia de inmigración e incluso de sus afinidades partidarias. Si bien desde un punto de vista moral estaba fundada sobre un principio superior de protección de la vida humana, la razón humanitaria no dejaba por ello de modularse en función de las sensibilidades políticas. Las subjetividades éticas, reveladas por las actitudes de los supervisores médicos, no son el mero reflejo de las economías morales presuntamente expresadas en una suerte de interioridad de la deliberación: adoptan o adaptan esas subjetividades, se someten a ellas o las impugnan. En definitiva, les dan su forma concreta porque, en última instancia, sin las propuestas de los supervisores médicos que se transformarán en decisiones de los prefectos la razón humanitaria sólo sería, desde luego, una fórmula vana.

Pensar la inmigración desde la perspectiva de la economía moral y no sólo de la economía política, como suele hacerse para justificar o criticar las prácticas de control de los flujos y de exclusión de los

extranjeros, equivale a visibilizar realidades que se sustraían a nuestra mirada y volver inteligibles hechos cuya significación se nos escapaba. De la sospecha respecto de la sinistrosis al reconocimiento de la razón humanitaria se efectuó un desplazamiento en el orden de los valores: desde la negación del sufrimiento hacia la legitimación por la enfermedad, desde un utilitarismo corto de miras que reduce al inmigrante a su fuerza de trabajo hacia un sentimiento moral que le da acceso a derechos, aunque sea en circunstancias extremas. Esta transformación no se da por generación espontánea. Hay organizaciones no gubernamentales que se movilizaron por esta causa, en especial aquellas que actuaban en favor de la prevención y la cobertura del sida, las que intervenían en la defensa de los derechos de los extranjeros y las que se definían precisamente como humanitarias. Dirigentes políticos consideraron justa la causa, y es digno de nota que la modificación de la ley, propuesta y votada por la izquierda (la llamada Ley Chevènement), se haya implementado bajo un gobierno de derecha (la llamada Ley Debré). Este relativo consenso sugiere la existencia de una suerte de nivel de acuerdo más profundo respecto de los valores que permite que, en un contexto histórico dado, sean concebibles ciertos pactos morales que no lo eran antes y no lo serán después. En la década de 1990, el momento compasional que he mencionado posibilitó una configuración moral de la cual la institución de la razón humanitaria en el gobierno de la inmigración fue un elemento significativo. Si generalizamos lo expuesto, podríamos decir que el estudio de las economías morales implica analizar su sociología (el juego de los actores que influyen en el decurso de los hechos morales, en este caso, desde los activistas que se movilizan en nombre de principios hasta los médicos que se esfuerzan por darles un sentido concreto) y su antropología (las transformaciones de los valores, las normas, las emociones, con las confrontaciones a las cuales dan lugar, aquí entre compasión y represión).

*

Durante un ventenio, el concepto de economía moral, forjado hace cuarenta años, permitió pensar las movilizaciones y las resistencias sociales al dar un sentido a las luchas de los grupos dominados. Para E. P. Thompson, que fue su creador en el período contemporáneo, como para James Scott, que lo promovió, se trataba de detectar los modos tradicionales de intercambio y solidaridad en oposición al paradigma liberal al cual esos grupos se habían enfrentado en la campiña británica del siglo XVIII o en los imperios coloniales de comienzos del siglo XX. Al afirmar que los campesinos ingleses o birmanos compartían valores y afectos y que la ruptura del contrato social con los comerciantes o los grandes terratenientes era la fuente de las revueltas, el historiador y el politólogo, al igual que los antropólogos que inspiraban sus trabajos, rehabilitaban las protestas contra la opresión y la explotación al no reducirlas a respuestas primarias y al reconocerles una significación política.

De unos quince años a esta parte ha resurgido el interés en el concepto de economía moral, ante todo en el ámbito de la historia de las ciencias, pero también en las ciencias sociales. Este redescubrimiento va acompañado por una doble inflexión. Por un lado, el concepto se extiende más allá de los grupos dominados para aplicarse sobre todo a los mundos científicos, y al mismo tiempo pierde su dimensión estrictamente económica de origen. Por otro, quedó privado de su alcance crítico: ya no procuraba explicar hechos políticos. Es significativo que las revueltas recientes, tanto la intifada en los territorios palestinos ocupados cuanto los disturbios en las periferias de las ciudades francesas, no se hayan interpretado en términos de economías morales. La lección de E. P. Thompson y James Scott parece olvidada y la reinvención de las economías morales se ha producido al precio no sólo de una amnesia, sino también de una negación.

Al retomar aquí el concepto para recordar su intención inicial y discutir sus avatares, no procuré afirmar una suerte de ortodoxia sacada de los padres fundadores de la teoría de las economías morales. Todo lo contrario: abogo por un concepto en devenir. Sobre la base de esa doble herencia, propongo redefinirlo para dar todo su lugar a la movilización y la transformación de los valores y las emociones en nuestra percepción del mundo. Como lo expone el

material que presenté a modo de ejemplo, centrado en la inmigración, las economías morales no pueden, por un lado, reducirse a una suerte de cultura moral que defina de manera inmutable una sociedad, y por otro, condensarse en la sumatoria de experiencias morales efectivas de los individuos: están surcadas por movimientos y tensiones que las modifican constantemente, y se inscriben en historias colectivas que las constituyen y las desarticulan. Pero lo que justifica muy particularmente el concepto es su fuerza crítica, consistente en recordarnos que, al inscribirse en relaciones sociales, la moral es también una cuestión política.

Referencias bibliográficas [f]

Abélès, Marc (1992), La vie quotidienne au Parlement européen, París, Hachette.

Agamben, Giorgio (1997 [1995]), Homo sacer, vol. 1, Le pouvoir souverain et la vie nue, París, Seuil [ed. ingl.: Homo sacer, vol. 1, Sovereign Power and Bare Life, trad. de Daniel Heller-Roazen, Stanford, Stanford University Press, 1998; ed. cast.: Homo sacer, vol. 1, El poder soberano y la nuda vida, Valencia, Pre-Textos, 1998].

— (2005), Homo sacer, vol. 2, State of Exception, trad. de Kevin Attell, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: Homo sacer, vol. 2, Estado de excepción, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004].

Albert, Jean-Pierre (1992), "Le corps défait. De quelques manières pieuses de se couper en morceaux", Terrain. Carnets du Patrimoine Ethnologique, 18, Le corps en morceaux, marzo: 33-45; disponible en <terrain.revues.org>.

Arendt, Hannah (1958), The Human Condition, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: La condición humana, Barcelona, Paidós, 1993].

— (1963), On Revolution, Nueva York, Viking Press [ed. fr.: Essai sur la révolution, París, Gallimard, 1967; ed. cast.: Sobre la revolución, Madrid, Alianza, 1988].

— (1966), Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal,

París, Gallimard [ed. cast.: Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, Barcelona, Lumen, 1967].

— (1982 [1951]), Les origines du totalitarisme, vol. 2, L'Impérialisme, París, Fayard [ed. cast.: Los orígenes del totalitarismo, vol. 2, Imperialismo, Madrid, Alianza, 1981].

— (1995), Qu'est-ce que la politique?, París, Seuil [ed. cast.: ¿Qué es política?, Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997].

Ariès, Philippe (1977), L'homme devant la mort, 2 vols., París, Seuil [ed. cast.: El hombre ante la muerte, Madrid, Taurus, 2011].

Aristóteles (1908), Aristotle's Politics, trad. de Benjamin Jowett, Óxford, Clarendon Press, I [ed. cast.: Política, Madrid, Espasa Calpe, 1997].

Augé, Marc (1979), Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie, París, Hachette [ed. cast.: Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología, México, Grijalbo, 1987].

— (1982), Génie du paganisme, París, Gallimard [ed. cast.: El genio del paganismo, Barcelona, Muchnik, 1993].

Austin, Alec, Henry Jenkins, Joshua Green, Ivan Askwith y Sam Ford (2006), "Turning pirates into loyalists: The moral economy and an alternative response to file sharing", informe preparado para el MIT Convergence Culture Consortium, Cambridge.

Bachelard, Gaston (1983 [1938]), "Libido et connaissance objective", en La formation de l'esprit scientifique. Contribution à

une psychanalyse de la connaissance objective, París, Vrin: 219-250 [ed. cast.: “Libido y conocimiento objetivo”, en La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974].

Bauman, Zygmunt (1998), Globalization. The Human Consequences, Cambridge, Polity Press [ed. cast.: La globalización. Consecuencias humanas, México, FCE, 1999].

— (2004), Wasted Lives. Modernity and its Outcasts, Óxford, Polity Press [ed. cast.: Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias, Buenos Aires, Paidós, 2005].

Beinart, William (2001 [1994]), Twentieth-Century South Africa, Óxford y Nueva York, Oxford University Press.

Benjamin, Walter (1968a), “The task of the translator”, en Illuminations, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Harcourt, Brace and World [ed. cast.: “La tarea del traductor”, en Ensayos escogidos, Buenos Aires, Sur, 1971, entre otras].

— (1968b), “Theses on the philosophy of history”, en Illuminations, trad. de Harry Zohn, Nueva York, Harcourt, Brace & World [ed. cast.: “Tesis de filosofía de la historia”, en Discursos interrumpidos 1. Filosofía del arte y de la historia, Madrid, Taurus, 1973: 175-191, entre otras]

— (1986), “Critique of violence” [1921], en Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings, ed. al cuidado de Peter Demetz, Nueva York, Schocken Books: 277-300 [ed. cast.: “Para una crítica de la violencia”, en Ensayos escogidos, Buenos Aires, Sur, 1971, entre otras].

Berlant, Lauren (comp., 2004), Compassion. The Culture and

Politics of an Emotion, Nueva York y Londres, Routledge.

Bhabha, Homi K. (1994), “Articulating the archaic: Cultural difference and colonial nonsense”, en The Location of Culture, Londres y Nueva York, Routledge: 123-138 [ed. cast.: “Articular lo arcaico. Diferencia cultural y sinsentido colonial”, en El lugar de la cultura, Buenos Aires, Manantial, 2002: 155-173].

Biehl, João (2005), Vita. Life in a Zone of Social Abandonment, Berkeley, University of California Press.

Bloch, Maurice (1993), “La mort et la conception de la personne”, Terrain: Carnets du Patrimoine Ethnologique, 20, La mort, marzo: 7-20; disponible en <terrain.revues.org>.

Boltanski, Luc (1993), La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique, París, Métailié.

Boltanski, Luc y Laurent Thévenot (1991), De la justification. Les économies de la grandeur, París, Gallimard.

Booth, William James (1994), “On the Idea of the Moral Economy”, The American Political Science Review, 88(3), septiembre: 653-667.

Bouveresse, Jacques (1976), Le mythe de l’intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein, París, Minuit.

Calabresi, Guido y Philip Bobbit (1978), Tragic Choices: The Conflicts Society Confronts in the Allocation of Tragically Scarce Resources, Nueva York, Norton.

Canguilhem, Georges (1966), Le normal et le pathologique, París, PUF [ed. cast.: Lo normal y lo patológico, México, Siglo XXI, 1986].

— (1968), Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie, París, Vrin [ed. cast.: Estudios de historia y de filosofía de las ciencias, Buenos Aires, Amorrortu, 2009].

Canto-Sperber, Monique (dir., 1996), Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, París, PUF [ed. cast.: Diccionario de ética y de filosofía moral, 2 vols., México, FCE, 2001].

Castel, Robert (1995), Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat, París, Fayard [ed. cast.: Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado, Buenos Aires, Paidós, 1997].

Centlivres, Pierre (1997), "Violence légitime et violence illégitime. À propos des pratiques et des représentations dans la crise afghane", L'Homme, 37(144), octubre-diciembre: 51-67: disponible en <www.persee.fr>.

Chattoo, Sangeeta y Waqar I. Ahmad (2008), "The moral economy of selfhood and caring: Negotiating boundaries of personal care as embodied moral practice", Sociology of Health and Illness, 30(4), mayo: 550-564.

Clastres, Pierre (1974), La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique, París, Minuit [ed. cast.: La sociedad contra el Estado, Caracas - Barcelona, Monte Ávila - Luis Porcel, 1978].

Collier, Stephen J. y Andrew Lakoff (2005), "On regimes of living", en Aihwa Ong y Stephen J. Collier (comps.), Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems, Malden (MA), Blackwell: 22-39.

Comaroff, Jean y John L. Comaroff (1999), "Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African Postcolony", American Ethnologist, 26(2), mayo: 279-303.

Copet-Rougier, Élizabeth (1998), "Tu ne traverseras pas le sang. Corps, parenté et pouvoir chez les Kako du Cameroun", en Maurice Godelier y Michel Panoff (comps.), Le corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé, París, Éditions des Archives Contemporaines: 87-108.

Coplan, David B. (1994), In the Time of Cannibals. The Word Music of South Africa's Basotho Migrants, Chicago, University of Chicago Press.

Dalgalarrondo, Sébastien y Philippe Urfalino (2000), "Choix tragique, controverse et décision publique. Le cas du tirage au sort des malades du sida", Revue Française de Sociologie, 41(1), Sida et action publique, abril: 119-157; disponible en <www.persee.fr>.

Daniel, E. Valentine y John C. Knudsen (comps.) (1995),

Mistrusting Refugees, Berkeley, University of California Press.

Das, Veena (2007), Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary, Berkeley, University of California Press.

Daston, Lorraine (1995), “The moral economy of science”, Osiris, 2ª serie, vol. 10, Constructing Knowledge in the History of Science: 2-24.

Dean, Mitchell (1999), Governmentality: Power and Rule in Modern Society, Londres y Thousand Oaks (CA), Sage.

Dejours, Christophe (1998), Souffrance en France. La banalisation de l’injustice sociale, París, Seuil [ed. cast.: La banalización de la injusticia social, Buenos Aires, Topía, 2006].

Deleuze, Gilles (1962), Nietzsche et la philosophie, París, PUF [ed. cast.: Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 2000].

Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1991), Qu’est-ce que la philosophie?, París, Minuit [ed. cast.: ¿Qué es la filosofía?, Barcelona, Anagrama, 1993].

Demazière, Didier (1992), “La négociation des identités des chômeurs de longue durée”, Revue Française de Sociologie, 33(3): 335-363; disponible en <www.persee.fr>.

Derrida, Jacques (2004), “Je suis en guerre contre moi même”, entrevista de Jean Birnbaum, Le Monde, 19 de agosto [ed. cast.: “Estoy en guerra contra mí mismo”, A Parte Rei. Revista de Filosofía, 37, enero de 2005; disponible en <serbal.pntic.mec.es>].

Desrosières, Alain (1993), La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique, París, La Découverte [ed. cast.: La política de los grandes números. Historia de la razón estadística, Barcelona, Melusina, 2004].

Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow (1982), Michel Foucault beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002].

Dubois, Vincent (2000), La vie au guichet. Relation administrative et traitement de la misère, París, Economica.

Edelman, Marc (2005), “Bringing the moral economy back in… to the study of 21st century transnational peasant movements”, American Anthropologist, 107(3), septiembre: 331-345.

Elias, Norbert (1977 [1939]), La civilisation des mœurs, París, Calmann-Lévy [ed. cast.: El proceso de la civilización, México, FCE, 1989].

— (1993 [1983]), Engagement et distanciation. Contribution à la sociologie de la connaissance, París, Fayard [ed. cast.: Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento, Barcelona, Península, 2002].

Evans-Pritchard, Edward Evan (1940), The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People, Óxford, Clarendon Press [ed. cast.: Los nuer, Barcelona, Anagrama, 1977].

Farmer, Paul (1992), AIDS and Accusation. Haiti and the Geography of Blame, Berkeley, University of California Press.

— (2004), "An anthropology of structural violence", Current Anthropology, 45(3), junio: 305-325 [ed. cast.: "Una antropología de la violencia estructural. El caso de Haití", Temas (La Habana), 52, Otra vez el Caribe, octubre-diciembre de 2007: 63-73].

Fassin, Didier (1987), "Rituels villageois, rituels urbains. La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal", L'Homme, 27(104), octubre-diciembre: 54-75; disponible en <www.persee.fr>.

— (1998), "Politiques des corps et gouvernement des villes", en Didier Fassin (comp.), Les figures urbaines de la santé publique. Enquête sur des expériences locales, París, La Découverte: 7-46.

— (1999), "L'anthropologie, entre engagement et distanciation. Essai de sociologie des recherches en sciences sociales sur le sida en Afrique", en Charles Becker, Jean-Pierre Dozon, Christine Obbo y Moriba Touré (comps.), Vivre et penser le sida en Afrique, Dakar - París, Codesria - Karthala & IRD: 41-66.

— (2000), "La supplique. Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence", Annales. Histoire, Sciences Sociales, 55(5), septiembre-octubre: 955-981; disponible en <www.persee.fr>.

— (2001a), "Charité bien ordonné. Principes de justice et pratiques de jugement dans l'attribution des aides d'urgence", Revue Française de Sociologie, 42(3): 437-475; disponible en <www.persee.fr>.

— (2001b), “Les scènes locales de l’hygiénisme contemporain. La lutte contre le saturnisme infantile, une bio-politique à la française”, en Patrice Bourdelais (comp.), Les hygiénistes. Enjeux, modèles et pratiques (XVIIIe-XXe siècles), París, Belin: 447-465.

— (2001c), “Quand le corps fait loi. La raison humanitaire dans les procédures de régularisation des étrangers”, Sciences Sociales et Santé, 19(4): 5-34; disponible en <www.persee.fr>.

— (2001d), “The biopolitics of otherness. Undocumented foreigners and racial discrimination in the French public debate”, Anthropology Today. Journal of the Royal Anthropological Institute, 17(1), febrero: 3-7.

— (2001e), “Une double peine. La condition sociale des immigrés malades du sida”, L’Homme, 160, Droit, coutume, mémoire, octubre-diciembre: 137-162; disponible en<hommes.revues.org>.

— (2003), “Le capital social, de la sociologie à l’épidémiologie. Analyse critique d’une migration transdisciplinaire”, Revue d’Épidémiologie et de Santé Publique, 51(4), septiembre: 403-413.

— (2004), “Biopolitique”, en Dominique Lecourt (comp.), Dictionnaire de la pensée médicale, París, PUF: 176-179.

— (2005), “Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France”, Cultural Anthropology, 20(3), agosto: 362-387.

— (2006a), “La biopolitique n’est pas une politique de la vie”, Sociologie et Sociétés, 38(2), especial, Michel Foucault: sociologue?, otoño: 35-48; disponible en <www.erudit.org>.

— (2006b), Quand les corps se souviennent. Expérience et politique du sida en Afrique du Sud, París, La Découverte.

— (2007a), “Humanitarianism: A nongovernmental government”, en Michael Feher, con Gaëlle Krikorian y Yates McKee (comps.), Nongovernmental Politics, Nueva York, Zone Books: 149-160.

— (2007b), “Humanitarianism as a Politics of Life”, Public Culture, 19(3), otoño: 499-520; disponible en <www.sss.ias.edu>.

— (2008), “La politique des anthropologues. Une histoire française”, L’Homme, 185-186: 165-186; disponible en <homme.revues.org>.

— (2009), “A violence of History: Accounting for AIDS in post-Apartheid South Africa”, en Barbara Rylko-Bauer, Linda Whiteford y Paul Farmer (comps.), Global Health in Times of Violence, Santa Fe (NM), School for Advanced Research Press: 113-135.

— (2010), La raison humanitaire. Une histoire morale du temps present, París, Gallimard - Seuil, col. “Hautes Études”.

— (2011), Humanitarian Reason. A Moral History of the Present, Berkeley, University of California Press.

— (2012a), “Introduction: Toward a critical moral anthropology”, en Didier Fassin (comp.), A Companion to Moral Anthropology, Malden (MA), Wiley - Blackwell: 1-17.

— (2012b), “Economies morales et justice locale”, Revue Française de Sociologie, 53 (4): 651-655.

— (en prensa), “Généalogie de la morale médicale: du pouvoir de mort au pouvoir du vivant”, en Ilario Rossi (comp.), Médecine et pouvoir, Lausana, Éditions Universitaires.

Fassin, Didier y Estelle d’Halluin (2005), “The truth from the body: Medical certificates as ultimate evidence for asylum seekers”, American Anthropologist, 107(4), diciembre: 597-608.

Fassin, Didier, Anne-Claire Defossez y Valérie Thomas (2001), “Les inégalités des chances dans l’accès aux secours d’urgence”, Revue Française des Affaires Sociales, 55(1): 91-110; disponible en <www.cairn.info>.

Fassin, Didier (comp., 2009), Problèmes politiques et sociaux.

Inégalités et santé, 960, mayo.

Fassin, Didier y Dominique Memmi (comps., 2004), Le gouvernement des corps, París, Éditions de l'EHESS.

Fassin, Didier y Alain Morice (2000), "Les épreuves de l'irrégularité. Les sans-papiers, entre déni d'existence et reconquête d'un statut", en Dominique Schnapper (comp.), Exclusions au cœur de la cité, París, Anthropos: 260-309.

Fassin, Didier y Mariella Pandolfi (comps., 2009), Contemporary States of Emergency: The Politics of Military and Humanitarian Intervention, Nueva York, Zone Books.

Fassin, Didier y Richard Rechtman (2009 [2007]), The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood, Princeton, Princeton University Press.

Firth, Raymond (1959), Social Change in Tikopia. Re-Study of a Polynesian Community after a Generation, Londres, George Allen and Unwin.

Fleck, Ludvik (1979 [1935]), Genesis and Development of a Scientific Fact, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento, Madrid, Alianza, 1987].

Foucault, Michel (1966), Les mots et les choses. Une archéologie

des sciences humaines, París, Gallimard [ed. cast.: Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].

— (1971), L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, París, Gallimard [ed. cast.: El orden del discurso, Barcelona, Tusquets, 1987].

— (1975), Surveiller et punir. Naissance de la prison, París, Gallimard [ed. cast.: Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015].

— (1976), Histoire de la sexualité, vol. 1, La volonté de savoir, París, Gallimard [ed. ingl.: The History of Sexuality, vol. 1, An Introduction, trad. de Robert Hurley, Nueva York, Pantheon Books, 1978; ed. cast.: Historia de la sexualidad, vol. 1, La voluntad de saber, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014].

— (1994a), Dits et écrits, 1954-1988, vol. 4, ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard.

— (1994b), "Le sujet et le pouvoir" (1982), en Foucault (1994 a): 222-243 [ed. cast.: "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001: 241-259, entre otras].

— (1994c), "'Omnes et singulatim' : vers une critique de la raison politique", en Foucault (1994 a): 134-161 [ed. cast.: "'Omnes et singulatim' : hacia una crítica de la razón política", en Tecnologías del yo y otros textos afines, Barcelona, Paidós - ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990: 95-140, entre otras].

— (1997), "Il faut défendre la société". Cours au Collège de France, 1975-1976, ed. de M. Bertani y A. Fontana, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, col. "Hautes Études" [ed. ingl.: "Society Must Be Defended": Lectures at the Collège de France, 1975-1976, trad. de David Macey, Nueva York, Picador, 2003; ed. cast.: Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976), Buenos Aires, FCE, 2000].

— (2004a), Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978, ed. de M. Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, col. “Hautes Études” [ed. cast.: Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978), Buenos Aires, FCE, 2006].

— (2004b), Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979, ed. de M. Senellart bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, París, Gallimard - Seuil, col. “Hautes Études” [ed ingl.: The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979, trad. de Graham Burchell, Basingstoke (Inglaterra) y Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008; ed. cast.: Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979), Buenos Aires, FCE, 2007].

— (2011 [2009]), The Courage of Truth (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France, 1983-1984, Basingstoke y Nueva York, Palgrave Macmillan [ed. cast.: El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso en el Collège de France (1983-1984), Buenos Aires, FCE, 2010].

Franklin, Sarah (2000), “Life itself: Global nature and the genetic imaginary”, en Sarah Franklin, Celia Lury y Jackie Stacey (comps.), Global Nature, Global Culture, Londres y Thousand Oaks (CA), Sage: 188-227.

Freud, Sigmund (1975 [1912-1913]), Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs, París, Payot [ed. cast.: Tótem y tabú, en Obras completas, vol. 3, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

Gauchet, Marcel (1985), Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, París, Gallimard [ed. cast.: El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión, Madrid - Granada, Trotta - Universidad de Granada, 2005].

Glaser, Clive (2000), Bo-Tsotsi: The Youth Gangs of Soweto, 1935-1976, Portsmouth (NH), Heinemann.

Glover, Jonathan (2001), Humanity: A Moral History of the Twentieth Century (1999), Londres, Pimlico [ed. cast.: Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX, Madrid, Cátedra, 2001].

Gluckman, Max (1940), "The kingdom of the Zulu of South Africa", en Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard (comps.), African Political Systems, Londres, Oxford University Press: 25-55.

— (1963), "Rituals of rebellion in South-East Africa" (1954), en Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays, with an Autobiographical Introduction, Londres, Cohen and West: 110-136.

Goldstein, Donna M. (1998), "Nothing bad intended: Child discipline, punishment, and survival in a shantytown in Rio de Janeiro, Brazil", en Nancy Scheper-Hughes y Carolyn Sargent (comps.), Small Wars. The Cultural Politics of Childhood, Berkeley, University of California Press: 389-415.

Goody, Jack (1979 [1977]), La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage, París, Minuit [ed. cast.: La domesticación del pensamiento salvaje, Madrid, Akal, 1985].

Gordon, Robert J. y Stuart Sholto-Douglas (2000), The Bushman Myth. The Making of a Namibian Underclass, Boulder (CO), Westview Press.

Gramsci, Antonio (1978), Cahiers de prison, vol. 3, Cahiers 10, 11, 12 et 13, París, Gallimard [ed. cast.: Cuadernos de la cárcel, 6 vols., México, Era, 1999-2000].

Greco, Monica (2004), "The Politics of Indeterminacy and the Right to Health", Theory, Culture & Society, 21(6), diciembre: 1-22.

Guille-Escuret, Georges (1998), "Le corps du délit et l'exotisme artificiel. À propos de l'anthropophagie guerrière en forêt centrafricaine", en Maurice Godelier y Michel Panoff (comps.), Le corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé, París, Éditions des Archives Contemporaines: 109-135.

Hacking, Ian (1999), The Social Construction of What?, Cambridge (MA), Harvard University Press [ed. cast.: ¿La construcción social de qué?, Barcelona, Paidós, 2001].

Hamlin, Christopher (1986), "Robert Warington and the moral economy of the aquarium", Journal of the History of Biology, 19(1), marzo: 131-153.

Hehir, J. Bryan (1999), "Intervention militaire et souveraineté nationale. Une relation à repenser" (1998), en Jonathan Moore (comp.), Des choix difficiles. Les dilemmes moraux de l'humanitaire, París, Gallimard: 49-80.

Héritier, Françoise (1984), "Stérilité, aridité, sécheresse. Quelques invariants de la pensée symbolique", en Marc Augé y Claudine

Herzlich (comps.), Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie, París, Éditions des Archives Contemporaines: 123-154.

— (1996), “Réflexions pour nourrir la réflexion”, en Françoise Héritier (comp.), De la violence. Séminaire de Françoise Héritier, París, Odile Jacob: 11-53.

Hirschman, Albert O. (1984), L’économie comme science morale et politique, París, Gallimard - Seuil, “Hautes Études”.

Honneth, Axel (2002), La lutte pour la reconnaissance (1992), París, Cerf, en particular el cap. 5, “Modèles de reconnaissance intersubjective: amour, droit, solidarité” [ed. cast.: La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales, Barcelona, Crítica, 1997, cap. 5, “Patrones de reconocimiento intersubjetivo: amor, derecho, solidaridad”: 114-159].

Hughes, Everett (1996), Le regard sociologique. Essais choisis, París, Éditions de l’EHESS.

Ignatieff, Michael (2000), “The new American Way of War”, New York Review of Books, 20 de julio, disponible en <www.nybooks.com>.

— (2001), Human Rights as Politics and Idolatry, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: Los derechos humanos como política e idolatría, Barcelona, Paidós, 2003].

James, Sherman A. (2003), “Confronting the moral economy of US racial/ethnic health disparities”, American Journal of Public Health, 93(2), febrero: 189, disponible en <www.ncbi.nlm.nih.gov>.

Journet, Odile (1981), “La quête de l’enfant. Représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société diola de Basse-Casamance”, Journal des Africanistes, 51(1): 97-115; disponible en <www.persee.fr>.

Kafka, Franz (1948), “In the penal colony” (1919), en The Metamorphosis. Stories and Short Pieces, Nueva York, Schocken Books: 191-229 [ed. cast.: “En la colonia penitenciaria”, en La condena, Buenos Aires, Emecé, 1967: 125-162, entre otras].

Kantorowicz, Ernst (1989 [1957]), Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge, París, Gallimard [ed. cast.: Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval, Madrid, Alianza, 1985].

Katz, Michael B. (1989), The Undeserving Poor. From the War on Poverty to the War on Welfare, Nueva York, Pantheon Books.

Kleinman, Arthur, Veena Das y Margaret Lock (comps., 1997), Social Suffering, Berkeley, University of California Press.

Koselleck, Reinhart (1990), “La sémantique historico-politique des concepts antonymes asymétriques” (1975), en Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques, París, Éditions de l’EHESS: 191-232 [ed. cast.: “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”, en Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos, Barcelona, Paidós, 1993: 205-250].

Kuah, Khun Eng (1999), “The changing moral economy of ancestor worship in a Chinese emigrant district”, Culture, Medicine and Psychiatry, 23(1), marzo: 99-132.

Kunst, Anton E. (1997), Cross-National Comparisons of Socio-Economic Differences in Mortality, tesis de doctorado, Erasmus Universiteit (Róterdam).

Hyndman, Jennifer (2000), Managing Displacement. Refugees and the Politics of Humanitarianism, Minneápolis, Minnesota University Press.

Lalande, André (comp., 1993 [1926]), Vocabulaire technique et critique de la philosophie, París, PUF, vol. 1 [ed. cast.: Vocabulario técnico y crítico de la filosofía, Buenos Aires, El Ateneo, 1966].

Langer, Lawrence L. (1997), “The alarmed vision: Social suffering and Holocaust atrocity”, en Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock (comps.), Social Suffering, Berkeley, University of California Press: 47-65.

Leclerc, Annette, Didier Fassin, Hélène Grandjean, Monique Kaminski y Thierry Lang (2000), Les inégalités sociales de santé, París, La Découverte - INSERM.

Lefort, Claude (1986), Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles, París, Seuil [ed. cast.: Ensayos sobre lo político, Guadalajara, Editorial Universidad de Guadalajara, 1991].

Lévi-Strauss, Claude (1987), Introduction to the Work of Marcel Mauss (1950), Londres, Routledge and Kegan Paul [ed. cast.: "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, Sociología y antropología, Madrid, Tecnos, 1979: 13-42].

Lewis, Oscar (1986 [1961]), Les enfants de Sánchez. Autobiographie d'une famille mexicaine, París, Gallimard [ed. cast.: Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana, México, Joaquín Mortiz, 1971].

Leys, Ruth (2000), Trauma: A Genealogy, Chicago, University of Chicago Press.

Lock, Margaret (2001), "The tempering of medical anthropology: Troubling natural categories", Medical Anthropology Quarterly, 15(4), especial, The Contributions of Medical Anthropology to Anthropology and Beyond, diciembre: 478-492.

Lopez, Gérard (1998), Victimologie, París, Dalloz.

Loraux, Nicole (1986), "Repolitiser la cité", L'Homme, 26(97-98), L'anthropologie: état des lieux: 239-255; disponible en <www.persee.fr>.

Lortholary, Bernard (1991), "Kafka écrivain", prefacio a Franz Kafka, Considération. Le verdict. Dans la colonie pénitentiaire. Un médecin de campagne, París, Flammarion: 9-19.

Mahmood, Saba (2004), Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject, Princeton, Princeton University Press.

Malkki, Liisa (1995), “Refugees and exile: From ‘refugee studies’ to the national order of things”, Annual Review of Anthropology, 24: 495-523.

Marrus, Michael (1985), The Unwanted: European Refugees in the Twentieth Century, Nueva York, Oxford University Press.

Mauss, Marcel (1980 [1923-1924]), “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, en Sociologie et anthropologie, París, PUF: 1980.143-279 [ed. cast.: Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas, Buenos Aires, Katz, 2009, entre otras].

— (1936), “Les techniques du corps”, Journal de Psychologie Normale et Pathologique, 32(3-4), marzo-abril: 271-293 [reed. en Sociologie et anthropologie, París, PUF, 1980: 363-386; ed. cast.: “Técnicas y movimientos corporales”, en Sociología y antropología, Madrid, Tecnos, 1971: 337-356].

Mbembe, Achille (2003), “Necropolitics”, Public Culture, 15(1): 11-40 [ed. cast.: Necropolítica, Barcelona, Melusina, 2011].

Mead, Margaret (1963 [1928]), “Adolescence à Samoa”, en Mœurs et sexualité en Océanie, París, Plon: 359-564 [ed. cast.: Adolescencia y cultura en Samoa, Barcelona, Paidós, 1990].

Memmi, Dominique (2000), “Vers une confession laïque? La

nouvelle administration étatique des corps", Revue Française de Science Politique, 50(1), febrero: 3-19; disponible en <www.persee.fr>.

Merleau-Ponty, Maurice (1945), Phénoménologie de la perception, París, Gallimard [ed. cast.: Fenomenología de la percepción, México, FCE, 1957].

— (1964), Le visible et l'invisible, París, Gallimard [ed. cast.: Lo visible y lo invisible, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010].

Mesrine, Annie (1999), "Les différences de mortalité par milieu social restent fortes", en Insee (comp.), Données sociales. La société française, París, Insee: 228-235.

Messu, Michel (1991), Les assistés sociaux. Analyse identitaire d'un groupe social, París, Privat.

Miller, Barbara D. (1987), "Female infanticide and child neglect in Rural North India", en Nancy Scheper-Hughes (comp.), Child Survival. Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children, Dordrecht - Boston, Reidel: 95-112.

Mintz, Sidney (1960), Worker in the Cane. A Puerto Rican Life History, New Haven, Yale University Press [ed. cast.: Taso, trabajador de la caña, Río Piedras (Puerto Rico), Huracán, 1988].

Nahoum-Grappe, Véronique (1996), "L'usage politique de la cruauté. L'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995)", en Françoise Héritier (comp.), De la violence, París, Odile Jacob:

273-323.

Nattrass, Nicoli (2004), The Moral Economy of AIDS in South Africa, Cambridge - Nueva York, Cambridge University Press.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1998), “Émique”, L’Homme, 38(147), Alliance, rites et mythes: 151-166; disponible en <www.persee.fr>.

— (1999), “A moral economy of corruption in Africa?”, The Journal of Modern African Studies, 37(1), marzo: 25-52.

Orlove, Benjamin S. (1997), “Meat and strength: The moral economy of a Chilean food riot”, Cultural Anthropology, 12(2), mayo: 234-268.

Packard, Randall M. (1989), White Plague, Black Labor. Tuberculosis and the Political Economy of Health and Disease in South Africa, Berkeley, University of California Press.

Parker, Barbara (1988), “Moral economy, political economy, and the culture of entrepreneurship in Highland Nepal”, Ethnology, 27(2), abril: 181-194.

Petryna, Adriana (2002), Life Exposed. Biological Citizens after Chernobyl, Princeton, Princeton University Press.

Pickering, Andrew (1992), “From science as knowledge to science

as practice", en Andrew Pickering (comp.), Science as Practice and Culture, Chicago, University of Chicago Press: 1-26.

Polanyi, Karl (1972), La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps (1944), París, Gallimard [ed. cast.: La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, México, FCE, 2003].

Popkin, Samuel L. (1979), The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam, Berkeley, University of California Press.

Porée, Jérôme (1993), La Philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance, París, J. Vrin.

Posel, Deborah (1991), The Making of Apartheid, 1948-1961: Conflict and Compromise, Óxford - Nueva York, Clarendon Press - Oxford University Press.

Posusney, Marsha Pripstein (1993), "Irrational Workers: The moral economy of labor protest in Egypt", World Politics, 46(1), octubre: 83-120.

Quintero, Gilbert (2002), "Nostalgia and degeneration: The moral economy of drinking in Navajo society", Medical Anthropology Quarterly, 16(1), marzo: 3-21.

Rabinow, Paul (1996), Making PCR. A Story of Biotechnology,

Chicago, University of Chicago Press.

— (1999), French DNA: Trouble in Purgatory, Chicago, University of Chicago Press.

Radcliffe-Brown, Alfred R. (1940), “Preface”, en Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard (comps.), African Political Systems, Londres, Oxford University Press: xi-xxiii.

Rawls, John (1972), A Theory of Justice, Óxford, Clarendon Press [ed. cast.: Teoría de la justicia, México, FCE, 1979].

Rejali, Darius M. (2007), Torture and Democracy, Princeton, Princeton University Press.

Rivoyre, Frédéric de (comp., 1998), Souffrance psychique. Une souffrance ordinaire?, París - Montreal, L’Harmattan.

Roberts, Les, Riyadh Lafta, Richard Garfield, Jamal Khudairi y Gilbert Burnham (2004), “Mortality before and after the 2003 Invasion of Iraq: Cluster sample survey”, The Lancet, 364(9448), 20 de noviembre: 1857-1864.

Rogers, A. P. V. (2000), “Zero-casualty warfare”, International Review of the Red Cross, 82(837), The Kosovo Crisis and International Humanitarian Law: 165-181.

Rosanvallon, Pierre (1995), La nouvelle question sociale. Repenser

l'État-providence, París, Seuil [ed. cast.: La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia, Buenos Aires, Manantial, 1995].

Rose, Nikolas (1999 [1989]), Governing the Soul. The Shaping of the Modern Self, Londres - Nueva York, Free Association Books.

— (2001), "The politics of life itself", Theory, Culture and Society, 18(6), diciembre: 1-30.

— (2007), The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twentieth-First Century, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI, La Plata, Unipe, 2012].

Salter, Brian y Charlotte Salter (2007), "Bioethics and the global moral economy: The cultural politics of human embryonic stem cell science", Science, Technology, and Human Values, 32(5), septiembre: 554-581.

Say, Jean-Baptiste (1972 [1803]), Traité d'économie politique, ou Simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent ou se consomment les richesses, París, Calmann-Lévy [ed. cast.: Tratado de economía política, México, FCE, 2001].

Sayad, Abdelmalek (1999 [1981]), "La maladie, la souffrance et le corps", en La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré, París, Seuil: 255-303 [ed. cast.: "La enfermedad, el padecimiento y el cuerpo", en La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado, Barcelona, Anthropos, 2010].

Scheper-Hughes, Nancy (1992), Death without Weeping. The

Violence of Everyday Life in Brazil, Berkeley, University of California Press [ed. cast.: La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil, Barcelona, Ariel, 1997].

— (2000), “The global traffic in human organs”, Current Anthropology, 41(2), abril: 191-224.

Scott, James C. (1976), The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia, New Haven, Yale University Press.

— (1985), Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance, New Haven, Yale University Press.

— (1998), Seeing like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed, New Haven, Yale University Press.

— (2005), “Afterword to ‘Moral economies, State Spaces, and Categorical Violence’”, American Anthropologist, 107(3), septiembre: 395-402.

Simmel, Georg (1998 [1908]), Les pauvres, París, PUF [ed. cast.: El pobre, Madrid, Sequitur, 2011].

Soulet, Marc-Henry (1998), “Les raisons d’agir”, en Urgence, souffrance, misère. Lutte humanitaire ou politique sociale?, Friburgo, Éditions Universitaires, col. “Res socialis”: 9-41.

Sperber, Dan (1982), “Ethnographie interprétative et anthropologie théorique”, en Le savoir des anthropologues, París, Hermann: 13-48.

Strauss, Leo (1986 [1953]), Droit naturel et histoire, París, Flammarion [ed. cast.: Derecho natural e historia, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000].

Suárez-Orozco, Marcelo M. (1990), “Speaking of the unspeakable: Toward a psychosocial understanding of response to terror”, Ethos, 18(3), septiembre: 353-383.

Swanson, Maynard W. (1977), “The sanitation syndrome: Bubonic plague and urban native policy in the Cape Colony, 1900-1909”, Journal of African History, 18(3): 387-410.

Taussig, Michael (1987), Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. A Study in Terror and Healing, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación, Bogotá, Norma, 2002].

— (1992), The Nervous System, Nueva York, Routledge [ed. cast.: Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente, Barcelona, Gedisa, 1995].

Thompson, Edward P. (1968 [1963]), The Making of the English Working Class, Harmondsworth, Penguin [ed. cast.: La formación de la clase obrera en Inglaterra, Barcelona, Crítica, 1989].

— (1971), “The moral economy of the English crowd in the eighteenth century”, Past and Present, 50, febrero: 76-136 [ed. cast.: “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudio sobre la crisis de la sociedad preindustrial, Barcelona, Crítica, 1979: 62-134].

— (1991), “The moral economy reviewed”, en Customs in Common, Londres, The Merlin Press: 259-351 [ed. cast.: “La economía moral

revisada", en Costumbres en común, Barcelona, Crítica, 2000: 294-394].

Towles, Joseph A. (1987), "Reconsidération des Iks", en Colin Turnbull, Les Iks. Survivre par la cruauté. Nord-Ouganda, París, Plon: 335-358.

Tresch, John (2007), "The daguerreotype's first frame: François Arago's moral economy of instruments", Studies in History and Philosophy of Science Part A, 38(2), junio: 445-476.

Turnbull, Colin (1987 [1972]), Les Iks. Survivre par la cruauté. Nord-Ouganda, París, Plon.

Turner, Victor (1972 [1968]), Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie, París, Gallimard.

— (1980), "Social dramas and stories about them", Critical Inquiry, 7(1), On Narrative, otoño: 141-168.

Vaughan, Megan (1987), The Story of an African Famine. Gender and Famine in Twentieth-Century Malawi, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press.

Veyne, Paul (1976), Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique, París, Seuil.

Weber, Max (1994), "The profession and vocation of politics"

(1919), en Weber: Political Writings, Cambridge - Nueva York, Cambridge University Press: 309-369 [ed. cast.: “La política como vocación”, en El político y el científico, Madrid, Alianza, 2003: 81-179

— (2005), La Science, profession et vocation (1919), Marsella, Agone [ed. cast.: “La ciencia como vocación”, en El político y el científico, Madrid, Alianza, 2003: 180-231].

Weissman, Fabrice (2004), In the Shadow of the “Just Wars”: Violence, Politics, and Humanitarian Action, Ithaca (NY), Cornell University Press.

Wheeler, Nicholas J. (2000), Saving Strangers. Humanitarian Intervention in International Society, Óxford - Nueva York, Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1961 [1945]), Investigations philosophiques, París, Gallimard [ed. cast.: Investigaciones filosóficas, Madrid, Trotta, 2017].

Wolf, Eric R. (1969), Peasant Wars of the Twentieth Century, Nueva York, Harper and Row [ed. cast.: Las luchas campesinas del siglo XX, Madrid, Siglo XXI, 1973].

Young, Allan (1995), The Harmony of Illusions. Inventing Post-Traumatic Stress Disorder, Princeton, Princeton University Press.

■

[f] Se hacen constar las versiones preferidas por el autor, tanto en

inglés como en francés.

Fuentes

1. Más allá de la biopolítica. Título original: "Another politics of life is possible", Theory, Culture and Society, 26(5), 2009: 44-60.

2. Una ética de la supervivencia. Título original: "Ethics of survival: A democratic approach to the politics of life", Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development, 1(1), otoño de 2010: 81-95.

3. El dominio del sufrimiento. Título original: "Le corps exposé. Essai d'économie morale de l'illégitimité", en Didier Fassin y Dominique Memmi (comps.), Le gouvernement des corps, París, Éditions de l'EHESS, 2004: 237-266.

4. La huella de la violencia. Título original: "The trace: Violence, truth, and the politics of the body", Social Research, 78(2), verano de 2011: 281-298.

5. Hacia una antropología de los intolerables. Título original: "L'ordre moral du monde. Essai d'anthropologie de l'intolérable", en Didier Fassin y Patrice Bourdelais (comps.), Les constructions de l'intolérable. Études d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral, París, La Découverte, 2005: 17-50.

6. Para una teoría de las economías morales. Título original: "Les économies morales revisitées", Annales. Histoire, Sciences Sociales, 64(4), 2009: 1237-1266.

Todos los textos han sido traducidos de sus respectivos originales en francés o inglés y adaptados para la presente edición castellana.

Notas

Introducción

[1] “El destino de nuestro tiempo, con los rasgos que lo caracterizan –la racionalización y la intelectualización, pero sobre todo el desencantamiento del mundo–, quiere que sean justamente los valores últimos y más sublimes los que hayan abandonado el espacio público” (Weber, 2005: 57).

[2] La fórmula de Marcel Gauchet (1985) dice que el cristianismo “es la religión de la salida de la religión”, en el sentido de que contribuye al desencantamiento del mundo.

[3] El espíritu de esta actitud no está alejado del de Nicole Loraux (1986), historiadora de la antigua Grecia que llamaba a “repolitizar la ciudad”.

[4] Paul Veyne (1976) habla con humor de “proverbial ‘despolitización’”, y agrega que “la realidad es en general más sutil que los proverbios”.

[5] El texto de Hannah Arendt (1995: 31) comienza así: “La política se basa en un hecho: la pluralidad de los hombres. […] La política se ocupa de la comunidad y la reciprocidad de seres diferentes”.

[6] Véanse los textos de E. E. Evans-Pritchard (1940), Max Gluckman (1940) y A. R. Radcliffe-Brown (1940).

[7] Véase la influyente y controvertida obra de Pierre Clastres (1974).

[8] Véanse los trabajos de Marc Abélès (1992) y James C. Scott (1998).

[9] Tal como he intentado demostrar en un artículo que analiza la política de los antropólogos, especialmente en el contexto francés: Fassin (2008).

[10] Véanse, entre otras, las obras de Michael Taussig (1987), Nancy Scheper-Hughes (1992), Paul Farmer (1992), Veena Das (2007) y Adriana Petryna (2002).

[11] Las citas que siguen se han extraído respectivamente de Aristóteles, Política, III, 6, 1278b 20-30, y Ética a Nicómaco, I, 1, 1093b 20-30 y I, 1, 1094b 1-10. La cuestión del cuerpo se trata principalmente en Acerca del alma.

[12] Michel Foucault (1976: 186) hace de la biopolítica una de las dos dimensiones del biopoder.

[13] Georges Canguilhem (1966: 63) se inspira aquí en el trabajo de Maurice Halbwachs.

[14] Sobre las desigualdades sociales de salud, el lector puede remitirse a Fassin (comp., 2009).

[15] En el artículo titulado “Hacia una crítica de la violencia” (Benjamin, 1986).

[16] Para mayor precisión, el lugar de abandono donde se recluye a los pacientes se llama “Vita” (Biehl, 2005).

[17] Esta escasa presencia del cuerpo en las ciencias sociales hasta época reciente y la referencia a Marcel Mauss se discuten en otro lugar (Fassin y Memmi, 2004).

[18] Al comienzo de Vigilar y castigar (Foucault, 1975).

[19] Se encontrará una presentación de las diferentes teorías de la moral en antropología en mi introducción a un volumen colectivo (Fassin, 2012a).

[20] El gobierno humanitario puede definirse como el ingreso de los sentimientos morales a la política (Fassin, 2010).

[21] Véanse sus notas sobre los intelectuales y su célebre teoría del

intelectual orgánico en los Cuadernos de la cárcel (Gramsci, 1978).

1. Más Allá De La Biopolítica

[22] Las traducciones al inglés de las fuentes francesas son del autor. [Los números de páginas entre corchetes corresponden a las traducciones castellanas mencionadas en la bibliografía. N. de T.]

2. Una Ética De La Supervivencia

[23] Aristóteles (1908, I, 1253a: 28-29 [50-51; versión levemente retocada]).

[24] El concepto de biopolítica aparece en la obra de Michel Foucault a mediados de la década de 1970, sobre todo en el último capítulo del vol. 1 de Historia de la sexualidad (1976). En Fassin (2006a) he demostrado que la biopolítica, tal como Foucault la concebía, tenía poco que ver con la política de la vida.

[25] Es llamativo que la única entrada para "Vida" en la ed. 1990 de la Encyclopaedia Universalis incumba sólo a la dimensión de lo viviente desde la perspectiva de las ciencias biológicas, así como es digno de nota que el Diccionario de ética y de filosofía moral (Canto-Sperber, 1996) no tenga una entrada para esa palabra, como si el concepto de vida careciera de una dimensión ética o moral.

[26] Como es sabido, Arendt escribió la introducción de la edición inglesa de las Iluminaciones de Benjamin.

[27] Agamben (2005: 1-8), que cita a Walter Benjamin (1968b: 259 [175-191]); y Agamben (1997; ed. ingl.: 181-182).

[28] Esta es la traducción que propongo, más precisa, de la frase de

Foucault, “le pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort” (1976: 181 [130, donde se traduce como “el poder de hacer vivir o de arrojar a la muerte”]).

[29] Véase “Otra política de la vida es posible”, capítulo 1 de este volumen.

[30] Las biografías mencionadas en las próximas páginas tienen mayor desarrollo en ese libro.

[31] La Constitución de 1996 establece: “Todos disfrutan del derecho a la vida” (cap. 2, Declaración de Derechos, sección 11, Vida). Véase <www.constitutionalcourt.org.za/site/theconstitution/english-09.pdf>.

3. El Dominio Del Sufrimiento

[32] En una comunicación de 1934 Marcel Mauss (1936) invita a los investigadores a indagar “técnicas del cuerpo” tan banales como nadar, labrar la tierra o incluso caminar, para percibir en qué medida esas prácticas son producidas social y culturalmente.

[33] Una síntesis sobre estos conceptos consta en Fassin (2004: 176-179).

[34] La obra de Ernst Kantorowicz (1989) y sus prolongaciones contemporáneas en Lefort (1986) encaran los usos políticos del cuerpo desde el enclave más alto del poder, por el lado de su trascendencia. En cierta forma, la perspectiva adoptada aquí es la inversa, para poner de relieve los usos políticos del cuerpo de los dominados a partir de lo que develaría su inmanencia.

[35] El lector puede remitirse a Fassin (2001c).

[36] Esta dialéctica se desarrolla con amplitud en un texto en colaboración: Fassin y Morice (2000).

[37] La presentación más completa de la psicologización de lo

político es quizá la de Rose (1999). Sobre el trauma psíquico, véanse las puestas en perspectiva histórica y antropológica de Young (1995) y Leys (2000), así como, en la vertiente francesa, y con un enfoque clínico, Lopez (1998). Se encontrarán análisis del sufrimiento psíquico como consecuencia de problemas sociales en Dejours (1998) y Rivoyre (1998), con su paralelo anglosajón, Kleinman, Das y Lock (1997).

[38] La evidencia de la enfermedad y el sufrimiento suele inducir a pensarlos como realidades naturales, sin recordar que también se construyen. Los trabajos realizados en torno del tratamiento social de la pobreza y la gestión administrativa de los refugiados muestran, sin embargo, la capacidad de los agentes de poner en juego competencias para plegarse a las coacciones de los servicios con los que tienen que vérselas. Sobre el primero, véanse Demazière (1992: 335-363) y Dubois (2000). Sobre la segunda, véanse Malkki (1995: 495-523) y Hyndman (2000).

[39] En dos artículos se presentó una exposición detallada de los diferentes aspectos de la investigación: Fassin (2001a) y Fassin, Defossez y Thomas (2001).

[40] Esta escena se pone en perspectiva antropológica en Fassin (2001d, 2001e).

[41] Retomamos aquí, desde luego, la distinción entre derecho y obligación que hace Simmel (1998). Desde luego, podría aducirse que el hecho de contar con un mínimo de recursos para sobrevivir o con una tarjeta de residencia para recibir atención médica son derechos inscritos en las Constituciones nacionales y las convenciones internacionales, pero no cabe duda de que en los dos casos la realidad de ese derecho procede de una relación asimétrica entre quien obliga y quien está obligado.

[42] Prestaciones “totales”: la bolsa o la vida, nos tentaría a decir, ya que el relato autobiográfico actúa a modo de justificación, no sólo por los sucesos desafortunados que revela, sino por el hecho mismo de entregarse como un donativo, el contradonativo del Estado. Podemos recordar, entonces, la lección de Mauss (1980: 279): “Este estudio concreto puede conducir no sólo a una ciencia de las costumbres, a una ciencia social parcial, sino incluso a

conclusiones en materia de moral", porque permite "entrever, medir, sopesar los diversos móviles […] que en conjunto fundan la sociedad y constituyen la vida en común, y cuya dirección consciente es el arte supremo, la política, en el sentido socrático de la palabra".

[43] Para recordar la dualidad propuesta por Arendt (1963), la compasión "consiste en sentirse afectado por los sufrimientos del otro como si fueran contagiosos", mientras que la piedad "consiste en entristecerse sin conmoverse en lo más íntimo".

[44] Según la distinción clásica que las publicaciones académicas anglosajonas han analizado a menudo no sólo para el siglo XIX, sino también, en época más reciente, para el tratamiento de las nuevas formas de pobreza, sobre todo en América del Norte. Véase Katz (1989).

[45] Al respecto, la actitud de los solicitantes frente a los poderes públicos no debe considerarse, desde luego, como la marca de una adhesión a las normas impuestas en la solicitud, sino como la prueba de competencias sociales que permiten adaptarse a ellas, tal como invita a verla Messu (1991).

[46] En este sentido, bastante más "carne" que "cuerpo", para recordar el desplazamiento esencial efectuado por Merleau-Ponty entre Fenomenología de la percepción (1945) y su obra póstuma, Lo visible y lo invisible (1964).

[47] Como escribe, con referencia al ingreso mínimo de inserción, Castel (1995: 473): "El solicitante no tiene otra cosa que aportar que el relato de su vida, con sus fracasos y sus carencias. […] Los fragmentos de una biografía rota constituyen la única moneda de cambio para acceder a un derecho".

[48] Teórico experto en la individualización de las políticas sociales, Rosanvallon (1995) propone "despedir al 'hombre medio' de Quételet y al 'hecho sociológico' de Durkheim y devolver a los datos sus valores individuales". Para él, "la eficacia de las políticas sociales impone considerar a los individuos en su singularidad".

[49] En referencia, desde luego, a las "elecciones trágicas" que los

sociólogos de la medicina han analizado en las situaciones de otorgamiento de bienes escasos capaces de comprometer la vida de los enfermos, tales como los órganos para trasplante y los medicamentos para el sida. Véanse en especial Calabresi y Bobbit (1978) y Dalgalarrondo y Urfalino (2000: 119-157).

[50] Frontera que constituye la línea divisoria esencial dentro de los principios de la acción, según Boltanski (1993).

[51] A diferencia de la definición dada por Rawls (1972), las posiciones son aquí muy diferentes de cada lado de ese velo: más que conocerlos, los solicitantes presuponen los principios que servirán para juzgarlos (se verá que ignoran en amplia medida las reglas del juego y se equivocan acerca de los valores de los agentes); los encargados de la distribución, en cambio, cuentan con una gran cantidad de informaciones privadas y hasta íntimas sobre las personas (pero, como es obvio, sin acceder de manera transparente a la verdad de su situación, que sólo se les da a conocer en forma discursiva).

[52] Como demuestra Soulet (1998: 9-41), la oposición tradicionalmente establecida entre “acción humanitaria” y “política social” y entre “iniciativa privada” y “deuda pública” no resiste la constatación de la “diversidad de fundamentos normativos que produce una diversidad de modos de intervención”. En este caso se ve con claridad que el Estado se erige en actor humanitario o al menos construye su política social sobre la base de la “razón humanitaria”.

[53] Para describir este fenómeno puede ser útil la expresión “desapego moral” usada por Hughes (1996) para designar la forma de protección de la que se valen los agentes de la administración a fin de no implicarse más allá de lo necesario en la relación con el otro.

[54] Apoyados en Lalande (1993), vale la pena distinguir entre dos formas de juicios inicuos, es decir, de injusticias en la aplicación de una medida: la basada en lo contingente, el efecto del azar (por ejemplo, la comparecencia ante una comisión y no ante otra, el humor de un presidente o el cansancio de un médico), y la basada sobre la arbitrariedad, el capricho o la mala voluntad (intención de

recompensar o, al contrario, de castigar, dar una lección o hacer una demostración de poder).

[55] Para retomar la expresión de Foucault (1994a), donde se hace del examen de conciencia el corazón del poder pastoral.

[56] Según la tesis desarrollada por Memmi (2000).

[57] Recordamos aquí una distinción clásica en antropología, tal como la conceptualiza Augé (1979).

[58] Probablemente haya que atenerse aquí a la prudencia radical a la que invita Wittgenstein (1961), que consideraba por completo imposible saber qué siente quien dice que sufre.

[59] Una vigorosa denuncia de su aporía figura en Bouveresse (1976).